cio si può anche notare che le designazioni *soma e purusa* soon assimilate in modo preciso in X.51.8, dove « la Persona dei vegetali », che Agni ottiene accettando il Sacerdozio, difficilmente può essere altri che il Re Soma.

Ed è « come Ahi che egli (Soma) striscia via dalla sua pelle inveterata, e come un irrequieto glauco destriero egli corre e gioca » (*ahir na jurnam ati sarpati tvakam atyo na krilann asarad vrsa harih*, IX.86.44), il che corrisponde a « Vrtra era Soma » citato sopra, cfr. la designazione di Soma come « Cinghiale » (*varaha*, IX.97.7).

4. *Visvarupa e Vrtra*

Visparupa, « Omniforme », ricorre sia come nome di un Titano, sia come appellativo riferito a suo padre Tvastr, il creatore *per artem*. In RV. II.11.19, X.8.7-9, e X.99.6 (combinando questi resoconti) troviamo che Trita Aptya (cioè Agni, ab intra, desideroso di procedere) alleato con Indra massacra Visvarupa dalle tre teste (13), dai sei occhi e dai sette raggi strappando via (*para vark*) o portando via (*ava... bharat*) la sua testa e rubando il suo gregge. In II.11.19 Indra consegna Visvarupa a « Trita che era dalla nostra parte », e si deve intuire che ne segue una decapitazione, poiché nel verso seguente il Sole è messo in rotazione (*avartayat suryo na cakram*) (14). In X.99.6 gli appellativi sono inconfondibili, ma il *dasa* è chiamato Cinghiale (*varaha*), e non è nominato in altro modo.

---

ne assaggia mai, nessuno che dimora sulla terra ne assaggia », X.85.3-4. « Ciò che i Brahmani intendono per 'Soma' » non è, senza dubbio, una entità fisica. A tal proposito è significativa l'esplicita enunciazione di una dottrina di transustanzazzione in AB.VII.31: « è metafisicamente (*paroksena*) che egli ottiene di bere il soma, e non è letteralmente (*pratyaksam*) che egli ne partecipa. Il Nygrodha è metafisicamente il Re Soma; metafisicamente lo ksatriya ottiene la forma del potere spirituale (*brahmano rupam*), come se vi fossero state la consacrazione e l'invocazione per mezzo del sacerdote ». Soma, *amrta*, è *divi...gulham*, RV.VI.44.23-24, Cfr. SB.III.6.2.10-11 dove l'unico modo di accedere a Soma è per mezzo di *diksa* e *tapas*.

(13) Le tre teste di Visvarupa, come quelle del Sole, possono corrispondere ai tre mondi, cfr. JUB.III.11-12, dove « con tre giri » (*avrdbhir*) del Gayatra (Saman) il Purusa conquista il Cielo, il Mondo Intermedio, e questo Mondo, e tutto ciò che c'è in essi; Gayatra stesso è *tryavrt*. Qui l'uso di *avrt*, risponde completamente a quello della radice *vrt*, come pure al particolare significato di *avrtta* equivalente a *pravrtta*, che indica una discesa nei mondi.

(14) La relazione di Indra col Sole è stata a volte fraintesa; la sua posizione è, rigorosamente parlando come quella di Lucifero prima della Caduta. Indra non è mai in guerra con i suoi compagni-Angeli. Per loro egli è supplicato di « tirare la ruota del Sole verso di noi » (*pra suras cakram vrhatad*

3. *Il Sacrificio di Re Soma*

In SB.IV.4.3.4 troviamo « Ora Vrtra era Soma (11). Quando gli Angeli lo colpirono, la sua testa roteò verso l'alto (*udvavarta*) e divenne il *drona-kalasa* », cioè il recipiente del soma, cfr. PB.VI. 5.7 « il recipiente degli Angeli ». Il fatto che la testa divenga un recipiente spiega la designazione di taluni recipienti come *kapala*, « coppa-teschio », in questo ed in altri usi rituali. « Recipiente degli Angeli » sembrerebbe essere il Sole, più che la Luna, che sarebbe invece il recipiente degli Asura.

La preparazione del soma rappresenta un reale sacrificio di Re Soma, come è esplicito in SB.IV.3.4.1, cfr. IV.4.5, 21-22, dove la macerazione di fibre vegetali è chiamata l'uccisione di Soma, e dove queste fibre secche sono simbolicamente rinvenute in acqua, cioè imbevute, come in un atto d'espiazione; un vero sacrificio è similmente espresso dall'uso della radice *sam* in RV.V.43.4, *bahu... somasya ye samitara*, « queste braccia che danno a Soma la sua perpetua pace ».

Richiamando l'equivalenza di *vrt* e *math* si vede chiaramente come la macerazione degli steli-soma rifletta la passione di Makha-Saumya o Vrtra. Che poi il conseguimento del Soma debba anche essere rappresentato come un rapimento compiuto dal Falco (Agni) a nome di Indra, o come un furto da parte dello stesso Indra (un altro dei suoi *kilbisani*), dipende certo dal ben noto fatto che sia come Re che come Albero, Soma era originariamente posseduto dai Titani, e da loro ben vigilato, cfr. X.97, dove Soma è il re del mondo vegetale, la cui esistenza è di gran lunga anteriore a quella degli stessi Angeli (12). A proposito della idea del sacrifi-

---

(11) « Vrtra era Soma » sembra rendere il testo più letteralmente, e concorda meglio con la sequenza di eventi che non il « Soma era Vrtra » di Eggeling.

(12) E' notorio che i Titani furono i primi possessori di Soma, grandi bevitori di soma prima della nascita di qualsiasi Angelo; in quanto a ciò « il Gandharva protegge il suo posto (di Soma) », IX.83.4 etc., da cui deriva che il Falco (Agni) lo prende per Indra, o che Indra lo ruba per se stesso, RV. *passim*. Soma come albero è il re delle piante, l'Albero della Vita come distinto dall'Albero della Morte, cfr. Genesi, III.22 « che non colga dell'Albero della Vita, per mangiarne e vivere in eterno ». Come un liquido, ottenuto quando l'«Albero» è sacrificato, il soma è la linfa (*rasa*), il sangue dell'albero, l'Acqua della Vita. D'altra parte, il soma bevuto nei riti terreni non è mai quell'autentico vino della vita per mezzo del quale l'ebbro Indra è reso capace di vincere i Titani e di effettuare la totale emanazione, ma è *rasa*, *amrta* solo analogicamente. Espressioni come *parvatavrdh*, IX.46.1 o *nabha prthivya girisu*, IX.82.3 (cfr. V.43.4, IX.72.7, e Yasna, XLII.5) non si riferiscono affatto alle iniziali designazioni di un habitat locale, la cui collocazione può essere andata perduta in tempi posteriori; il soma è « perduto » piuttosto in un altro senso, « essi immaginano, quando la pianta è macerata, di bere il vero soma; ma di colui che i Brahmani intendono come 'Soma', nessuno

che in RV.I.116.12, gli strappano il segreto e istruiscono gli Angeli su come, con l'uso appropriato del recipiente Mahavira, « la testa del sacrificio viene rimessa a posto, e come il sacrificio deve essere compiuto interamente »; gli Asvin stessi sono poi ammessi a parteciparvi (9).

SB.XIV.1.2.17 dà le formule per la fabbricazione del recipiente, le cui parti sono poste in corrispondenza con quelle di una testa, e al quale, una volta completato, son rivolte le parole « La Testa di Makha sei tu », tratte da VS. XXXVII.8, SB. aggiunge « poiché questa è realmente la testa di Makha Saumya », cioè di questo Makha che è o era realmente Soma, cfr. « Ora Vrtra era Soma », citato sotto. In PB.VI.5 il Sole è emanato (*asrjyata*) dalla testa di Prajapati, « egli (10) gli recise il capo » (*udhan* invece del solito *udvavarta*), e « questo divenne il *drona kalasa* », corrispondente a SB.IV.4.3.4 citato sotto. L'identità di Makha-Saumya con Prajapati è evidentissima anche in SB.XIV.1.2, dove entrambi ugualmente sono il sacrificio; e al di là di questo l'equivalenza sarebbe ovvia poiché in entrambi i casi è obbiettivo primario del rituale reintegrare il Creatore, quando egli è disintegrato dall'espressione delle creature, è caduto e non può risorgere (per Prajapati, vedi SB.I.6.3.35-37, PB.IV.10.1, VI.5.1, etc.).

---

ca parimitas ca), e qualunque cosa uno faccia silenziosamente egli viene a realizzare quell'aspetto di lui che è implicito e infinito ». Così agendo insieme nei due modi egli realizza Prajapati nella sua totalità (*sarvam krtsnam*), reintegrando se stesso. Questa spiegazione si riferisce alla pratica della « recitazione silenziosa », per esempio *manasa stuvate* in TS.VII.3.1.4, cfr. SB. II.1.4.29; cfr. anche le *orationes secretae* nel sacrificio Cristiano (la Messa). Il principio della adorazione sottile come distinta dalla grossolana è analogo anche nella pratica più tarda.

Per ciò che riguarda il rito in se stesso, non dovrebbe mai essere dimenticato che « l'osservanza dei ruoli è la stessa che nella creazione » (SB.XIV.1. 2.26 e 3.1.36, etc.); e parimenti, dato che la « creazione » è strettamente parlando eterna (vedi il mio *Eternal Creation in The Rg-Veda* nel Ramakrsna Memorial Number del *Vedanta Kesari*, 1936), si può dire del sacrificio, come è considerato nei Brahamana, ciò che è stato affermato del sacrificio Cristiano, la Messa, e cioè che « non è confinato, né limitato, da condizioni di tempo e di spazio » (Bede Frost, *The Meaning of Mass*, Oxford, 1934, p. 63), e per quanto riguarda la sua efficacia, come è confermato dal sacrificio degli Ebrei, si può dire che « l'impulso del sacrificio è il sostegno dei mondi » e che è in virtù dell'impulso del fumo ascendente che « la lampada (il Sole) è accesa lassù » (*Zohar*, Vayehi, II.374 nella versione di Sperling e Simon). Qui come altrove non v'è assolutamente nulla di esclusivo nel punto di vista Vedico.

(9) Al quale originariamente non prendevano parte, come è noto anche a proposito della storia di Cyavana (PB.XIV.6.10; SB.IV.1.5; JB.III.120 s., etc.), che noi identifichiamo con Prajapati.

(10) « Egli » deve essere inteso « Indra ». In SB.IV.4.3.4 (Kanva), *devah ...vyagrhnata*, (Madhyamdina) *udvavarta*.

ORIENTALIA
INDIA E PAESI HIMALAYANI

kha è lo stesso che Visnu... il Sacrificio » (7).

E' evidente che si richiede una espiazione (l'uccisione di Vrtra, parallela a quella di Visvarupa, è invero uno dei *kilbisani* di Indra, AB.VIII.28; per quali siano i peccati di Indra vedi Bloomfield in JAOS. 1952). Ma solo Dadhyanc Atharvan sa come la testa del sacrificio deve essere rimessa a posto, e Indra, del tutto pago dell'accaduto, gli proibisce di rivelarlo (8). Gli Asvin comunque, come an-

---

(7) Divorando, o come possiamo dire in questo caso, bevendo il Makha-Soma, Indra si è appropriato delle qualità desiderabili dell'eroe caduto attraverso un'incorporazione che è al tempo stesso sacrificale ed Eucaristica, cfr. Giovanni, Romani VI.56, « Colui che mangia la mia carne e beve il mio sangue, dimora in me, ed io in lui. Fu questo, naturalmente, il principio fondamentale del cannibalismo ed è da notare che esso dovrebbe essere sopravissuto nei riti di Comunione sia Vedici che Cristiani. I resoconti dei Brahmana sono chiaramente prefigurati nei più brevi riferimenti dei Veda. Makha è il sacrificio e il motivo della sua efficacia è particolarmente chiaro in IX.20.7, « Tu, Soma, vai serenamente (*kriluh*) verso la filtrazione, proprio come Makha prodigo di regali (*makho na manhayuh*), prestando alla lode la sua eroica virtù (*suviryam*) », dove si dovrebbe notare che *kriluh* (cfr. l'uso di *kril* altrove in RV.) significa la stessa cosa di *lilavatarana*, o, in altre parole, un sacrificio volontario. In IX.17.6 Soma è « la testa del sacrificio » (*murdhan yajnasya*). In IX.5-6 Soma è assimilato sia ad Indra che a Prajapati esplicitamente, e, con diverse espressioni, ad Agni come in I.13. In I.134.1, VIII.7.27, e VIII.46.25 Vayu da solo o i deva collettivamente sono invitati a « partecipare di Makha (*makhasya davane*, meglio forse « prender parte al sacrificio»), e «ad esser generosi» (*davane*) a turno; e come tutto effettivamente partecipi della virtù di Makha può esser dedotto dall'uso di *makha*, « coraggioso » (in battaglia, cfr. gigant*omachia*) come epiteto non solo di Indra stesso ma anche di Pusan, Savitr, Agni, degli Asvin e dei Marut.

Un debole riflesso di questa dottrina sopravvive incidentalmente nel Buddismo Pali, dove è spiegato che Indra è chiamato Maghava perché come uomo egli era stato una volta un brahmano con quel nome » (*Dialogues of the Buddha*, 2, p. 297, che cita S.I.230 e J.IV.403 = V.137). *Makkha*, in Pali, è « collera » « mancanza di misericordia », etc.

(8) Dadhyanc stesso deve subire la decapitazione dopodichè la sua testa è sostituita con quella di un cavallo; vi è un parallelo non solo con la decapitazione in virtù della quale è effettuata la processione di Agni-Surya, in cui c'è una simbolica sostituzione nel rito, ma anche con quella di Ganesa che nella mitologia Saiva è messo in relazione con Skanda Kumara come lo è Agni con Indra in RV. (la relazione di *brahma* con *ksatra*), e che avendo perso la sua testa, questa gli viene sostituita con quella di un elefante.

La dottrina del « mistero », del « miele », cioè « soma » (cfr. X.68.8 *Asnâpinaddham madhu*) è quella del vero significato del rito sacrificale inteso come atto di espiazione e reintegrazione, un disfacimento del lavoro di disintegrazione con cui il mondo inizia; questo mistero, sebbene apparentemente rivelato nel rito, non deve tuttavia essere rivelato ad alcuno che non sia uno studente qualificato (SB. 18*c. cit*).

La natura della « dolce dottrina » è tuttavia sufficientemente indicata in SB. XIV.1.2.18, più chiaramente che in TS.VII.3.1.4; vengon fatti tre vasi Mahavira, ad uno indirizzando la formula « La testa di Makha sei tu », agli altri rivolgendosi in silenzio, in quanto « Qualunque cosa uno faccia (*karoti*) con una formula Yajus, con questa egli viene a realizzare (*samskaroti*, « integra ») quell'aspetto (*rupam*) di Prajapati che è esplicito e finito (*niruktas*

gharma, ed « egli fu capace di grande eroismo » è l'origine del termine *mahavira*. TB.II.6.13.1, *sa bibheda valam magham*, cfr., RV.III.34.10 *bibheda valam*, suggerisce l'identità della « Caverna » personificata, Vala (cfr. *vara, varana, varuna, vrtra, varaha*) con Makha, ma qui la lettura è *magham* e non *makham*; cfr. IX.20.7 *krilur makho na mamhayuh pavitram soma gacchasi*, « proprio come Makha, Soma », etc., enfatizza l'indivisibilità del coraggio senza calcolo, della ricchezza e della generosità nell'eroe ideale. Il resoconto è più completo in SB.XIV.1.1; gli Angeli presenti sono Indra, Agni, Soma, Makha e Visnu (forse dovremmo leggere Soma-Makha o Makha-Visnu); è la testa di Visnu che è tagliata dall'arco, la cui corda è rosicchiata dalle formiche, e questa testa diviene « il Sole lassù »; i suoi resti giacciono dispersi (*pravrj*, da cui SB. deriva *pravargya*, meglio che in TA. citato sopra) (6). Indra si precipita sull'« eroe » (*mahavira*) caduto, lo divora (*tam paryagrhnat*, in altre parole lo inghiotte, o meglio lo beve, lui che è realmente Soma), e così « divenne *makhavat*, poiché Makhavat è colui che è metafisicamente (*paroksena*) Maghavat »; e inoltre « Ma-

---

(6) In RV.V.30.15 è detto che il *gharma* è riscaldato, *pravje*, « per il Pravargya ». In stretta relazione con *pravrj* è il Vedico *para vrj*, « rigettare », « gettar via », molto spesso usato in relazione con Agni, RV.II.13.12; e probabilmente con la stessa connessione in I.112.8. In I.116.24, anche Soma è « come Rebha, *pravrktam* »; mentre in X.8.9 *para vrj* nella forma *para vark* è usato in connessione con la decapitazione di Visvarupa; da ciò si può dedurre che *paravrj, paravrkta*, riferiti ad Agni e a Soma sono impiegati in relazione alla deposizione del corpo dopo la decapitazione. Questi termini ricorrono in associazione con l'espressione « far sì che il cieco veda, che lo zoppo cammini », e se, come noi supponiamo, ciò significa realizzare la processione del Sole, che era precedentemente come un « verme cieco », la connessione di idee è evidente; dato che il Sole è l'« occhio » di Varuna, *passim*, Varuna può solo essere ritenuto cieco fin tanto che il Sole è *tamasa apagulham, guha nihitam*, etc., cioè prima della sezione della testa del Serpente, e come « strisciante », il che è espresso per dire che il Sole era originariamente « senza piedi » (*apad*, spesso equivalente al « serpente », cfr. SB.I.6.3.9, « dato che egli, Soma, era senza piedi, egli era Ahi ») ed è senza piedi finché Varuna « crea piedi per lui, affinché egli possa avanzare » (I.24.8); per la corrispondente distinzione degli aspetti « senza piedi » e « con i piedi » dei principi femminili, vedi *The Darker Side of Dawn*. Per una più completa discussione cfr. *vrj* o *varj* in RV., vedi Bloomfield in JAOS (XXXV), pp. 273 ss; il senso primario è quello di « fare », e da qui « sostituire », come nell'espressione « esser spacciato » = « rovinato ». *Parà vrj* corrisponde anche a *parasa* in IV.18.8 ed a *parasyat* in X.72.8.

Con riferimento alle designazioni di Agni come *prsnir asma* e del Sole come *vartamanam asmanam* precedentemente citate (da cui l'uso nei riti di una « pietra variegata », *asmanam prsnim*, che rappresenta «il Sole lassù», SB.IX.2.3.14), si può osservare che queste formulazioni, prese in connessione con il carattere ofidiano della deità *ab intra*, spiegano l'origine di ciò che ora è (visto che il significato è stato dimenticato) rigorosamente una superstizione, vale a dire l'idea che vi è un gioiello nella testa dei serpenti.

Ananda K. Coomaraswamy

Angeli e Titani

Un saggio sull'Ontologia Vedica

a cura di
Marco Pucciarini

Libreria Editrice Aseq srl
Via dei Sediari, 10
00186 Roma
06 6868400
www.aseq.it - info@aseq.it

Estratto da Labrys
Annuario dell'Istituto di Studi Tradizionali
Anno II - 1981, parte I - II

Aseq, Maggio 2015 - Cod. 8120

passi riguardanti la produzione di Soma dalla rotazione sono I.93.6 dove « il Falco ruota (o 'macina', *amathnat*) Soma dalla roccia » (*pari syeno adreh*), e IX.77.2., Soma « che il Falco spremette *dal* Cielo » (*yam divas pari syeno mathayat*, cfr. in V.30.8 cit. sopra, *siro dasasya namucer mathayat*).

Gli ultimi passi sono specialmente comprensibili alla luce del « Vrtra era Soma », frequente in SB.

2. *Makha*

I riferimenti al Titano Makha cacciato via dai Bhrgu in RV. IX.101.13, o la cui testa è tagliata da Indra in X.171.2, presuppongono la versione Brahmana nella quale la testa di Makha diviene il Sole. In X.171.2 Indra « tira su dal suo nascondiglio la testa furente di Makha » (*makhasya dodhatah siro'va tvaco bharah*), anticipando così la preghiera del quarto verso, di riportare dall'Occidente all'Oriente « il Sole, Vasa che è stato nascosto dagli Angeli » (*suryam... devanam cit tiro vasan*): « la furente testa di Makha » corrisponde alla « furente testa di Vrtra » mozzata da Indra con le sue cento saette congiunte in una in VIII.6.6 (*vi cid vrtrasya dodhato vajrena siro bibheda*); « Vasa », cioè proprio quell'« equino Vasa » che è aiutato dagli Asvin in I.112.10,etc., e in VIII.46.33, è evidentemente il Sole; e la « pelle » è quella « nera pelle che Indra odia » (*indradvistam...tvakam asiknim*, IX.73.5), la « pelle inveterata del Serpente » di IX.86.44 in cui Soma « proprio come Ahi, striscia fuori dalla vecchia pelle » (*ahir na jurnam ati sarpati*), in accordo con PB.XXV.15.4 dove i Serpenti « nell'abbandonare la loro inveterata pelle (*hitva jirnam tvacam*) strisciano innanzi (*atisarpanti*), si liberano della Morte, e divengono Aditya ». Per anticipare qualcosa, possiamo sottolineare che la bisezione del Serpente può essere equiparata alla separazione fra Cielo e Terra.

Tornando ora alle versioni Brahmana, in PB.VII.5.6 Agni, Indra, Vayu, e Makha, tutti assetati di gloria (*yasas*) prendono parte ad una seduta sacrificale. Makha ottiene la gloria, ma non appena egli tende il suo arco, l'estremità di questo scatta via, tagliandogli la testa, e « questo divenne il *pravargya*, poiché Makha è indubbiamente il Sacrificio ». Questo *pravargya* (o *pravarga*) è anche chiamato, nel rituale il *mahavira*, o *gharma*, e « la testa del sacrificio ». In TA.V.1.1-5, Makha è chiamato Vaisnava (Saumya in SB.XIV.1.2.17), l'arco « fa ruotare verso l'alto » (*udavartat*) la testa, che orbita attorno al Cielo ed alla Terra (*dyavaprthivi anupravartata*, cfr. RV.V.30.8, *vartamanam rodasi*); « egli volse innanzi » (*pravartata*, cioè « procedette », cfr. *pravrtti*) è l'origine del termine *pravargya*, così come « egli stava bruciando » quella del termine

le a dire un girare intorno, da cui la nostra versione « rotazione », intervenendo il significato di « agitazione » solo quando il processo interessa un liquido, come in *samudramathana*. I passi più rilevanti a riguardo della produzione di Agni da una « rotazione » includono I.141.3, dove Matarisvan « lo fa ruotare dal suo fondamento (*budhnat*), dall'immagine del Bufalo (*varpasah*), lui che giaceva nascosto » (*guha santam* = ab intra) (4), egli che è così « portato fino a noi, provenendo dal Padre Supremo » (*pituh paramat*); III.9.5, dove Matarisvan conduce « qui di lontano Agni, che ci era nascosto, portando via dagli Angeli lui che era stato fatto ruotare » (*mathitam*); e VI.16.13 dove Atharvan « ruotò (*nir amanthat*) te, o Agni, dal loto (*puskarat*=*budhnat*, vedi sopra) (5), dal capo di *Visva* (*-rupa*), il sacerdote » (*murdhno visvasya vaghatah*). I

(4) *Varpas*=*rupa* (Sayana); Agni manifestato è « L'immagine propria del Padre stabile in se stesso » (cfr., PB.VII.6.2)... la sua immagine, che è come dire suo Figlio (Eckart), cfr., AV.X.8.28 (= JUB. III.11), « E' egli loro più vecchio o più giovane? E' loro figlio o loro Padre? In verità esso è un angelo che è entrato nell'intelletto, prima d'essere nato, e si trova ancora in embrione », cioè come in RV.III.55.7, « quantunque egli proceda per primo, tutt'ora sta racchiuso in se stesso ».

(5) Ha appena bisogno d'essere qui dimostrato (cfr., il mio *Elements of Buddhist Iconography*, 1935, pp. 19-21) che Sayana interpreta correttamente il « loto », *puskara*, come una designazione dell'embrione dell'esistenza in ogni mondo. Si può aggiungere, comunque, in connessione con la *Kenning abja*, « nato dalle acque », equivalente a « loto », *puskara*, che in VII.34.16 questo epiteto è applicato al Serpente, « Io celebro con litanie il Serpente nato dall'Acqua (*abjam... ahim*, cfr., *apam napat*=Agni), seduto nell'imo dei fiumi, nei letti dei fiumi » (*Budhne nadinam rajahsu sidan*, una piccola difficoltà, ma evidentemente equivalente al *nadi-vrtram* dovunque applicato a Vrtra), che nel verso seguente è designato più specificatamente come Ahi Budhnya. Ne consegue una esegesi assai raffinata; possiamo infatti dire che se Ahi è *abja*, ma non necessariamente un loto, tuttavia in entrambi i casi esso è, come il loto, origine di Agni, dunque Agni nato dal loto è *abjaja*. In pieno accordo con ciò è un passo in cui Agni è descritto come trovato « dove egli è strisciato fuori dalle Acque sopra la foglia di Loto » (*adbhya upodasrptam puskaraparne*, SB.VII.3.2.14), al quale può esser accostato il resoconto del procedere di Arbuda Kadraveya (figlio di Kadru, cioè della Regina Serpente, e probabilmente identificabile ad Ahi, o perlomeno ad un *ahi*), « Il Profeta Serpente fece un incantesimo, per mezzo del quale egli strisciò fuori, e che, in verità, è chiamato 'lo strisciar fuori di Arbuda' » (*sarparsi mantrakrt yenopodasarpat... arbudodasarpani nama*, AB.VI.1, dove anche Arbuda è chiamato serpente velenoso o basilisco, *asivisah*, l'equivalente scr., dell'avestico *azhi-visha* essendo Azhi-vishapa; da PB.IX.8.7-8, cfr., IV.9.4-6, appare chiaro che il *mantra* a cui si allude è RV.X.189, poiché è qui « secondo il verso *sarparajnya*, che Arbuda si toglie la sua pelle corrotta », *mrtam tvakam apahata*).

Per il loto (= terra) come luogo di nascita di Agni cfr., anche VIII.72.11, dove soma è « versato nel loto » (*nisiktam puskare*), e SB.VIII.6.3.7, *yonir vai puskara - parnam*. RV.VII.33.11, dove Vasistha (Agni) *brahman... jatah ... puskare*, corrisponde a GB.I.16 *brahma ha vai brahmanam puskare asrje*. Il fatto che Agni è detto strisciar fuori dalle acque sopra il loto, corrisponde al simbolo Gnostico di ninfa ed immagine.

ANGELI E TITANI: UN SAGGIO SULL'ONTOLOGIA VEDICA *.

Ekam va idam vi babhuva sarvam, RV. VIII. 58. 2
Bhrataram varunam agna a vavrtsva, RV. IV. 1. 2.
Sarpya va adityah, PB. XXV. 15. 4. (1)

Introduzione

L'idea conduttrice che sarà sviluppata nel presente articolo è che Deva ed Asura, Angeli e Titani, potenze della Luce e delle Tenebre in RV., benchè differenti ed opposti nell'operare, sono consustanziali per essenza, essendo la loro differenziazione un problema non di essenza bensì di orientamento, rivoluzione o trasformazione, come indicato da esplicite affermazioni quali « I Serpenti sono I Soli » in P.B., e dal costante impiego di *vrt*, « girare », « -vert », « -volve », etc., in RV. e nei Brahmana, a proposito delle relazioni fra Angeli e Titani, passim. In tal caso, il Titano è potenzialmente un Angelo, l'Angelo ancora per natura un Titano; le Tenebre in atto sono Luce, la Luce in potenza Tenebre; da cui le designazioni Asura e Deva possono essere applicate ad una stessa « Persona » secondo la modalità di operare, come nel caso di Varuna, oppure può aversi, nello stesso senso, una distinzione di nomi, come in RV. I. 163. 3, « Trita sei tu (Agni) grazie ad una operazione interiore » (*guhyena vratena*). Allo stesso tempo ci si propone di mostrare che mentre gli Angeli sono tipicamente « uomini » o « uccelli », i Titani sono tipicamente teriomorfi ed in particolare ofidiani (*sarpya*). Queste tesi sono di primaria importanza nell'esegesi dell'iconografia ed in quella del « culto del serpente ». Questa intenzione, com'è delineata sopra, è compendiata nelle citazioni iniziali, a mò di « argomento ». Nel presente saggio si rende conto solo dei poteri maschili; per quel che riguarda i corrispondenti poteri femminili il problema di *sarpatva* è stato discusso in *The Darker Side of Dawn*, Smithsonian Miscellaneous Pubblication, Vol. XIVC n. 1; i due studi dovrebbero essere letti insieme.

* *Angel and Titan*: *an essay in vedic ontology*: JAOS LV (1935), pp. 373-419.

* Per motivi tipografici i segni diacritici sui termini sanscriti si sono dovuti limitare ai casi in cui sarebbe insorta confusione.

(1) « Quest'uno diviene il Tutto »; « Voltati in questa direzione, O Agni, qui c'è tuo fratello Varuna » (che sarebbe, « Rivela te stesso », poichè Agni è « il volto di Varuna », RV.VII.88.2, Surya il « volto degli Angeli, Mitra, Varuna, Agni » I.115.1); « i Serpenti sono i Soli ».

Abbreviazioni: RV., *Rg Veda Samhita* (da essere inteso anche ove non ne è data indicazione; i riferimenti all'ottavo libro seguono la numerazione

1. *Indra e Namuci*

La storia di Indra e del Titano Namuci, « Colui che si tien fermo », è stata ammirevolmente discussa da Bloomfield (2). Qui ci si può solo riferire a ciò che riguarda il presente argomento. Indra e Namuci, Titano e Mago, la cui identità con Vrtra è evidente, sono stati compagni solidali, insieme bevitori di soma, ante principium. Si stabilisce tra loro un accordo per cui Indra non ucciderà Namuci « con nulla di asciutto o alcunchè di bagnato, nè di giorno nè di notte », il che evidentemente esclude ogni possibile circostanza. Vi è dunque una chiara riluttanza da parte del-

consecutiva, senza la separazione del Valakhilya); TS., *Taittiriya Samhita;* AV., *Atharva Veda Samhita;* VS., *Vajasaneyi Samhita;* MS., *Maitrayani Samhita;* TB., *Traittiriya Brahmana;* AB., *Aitareya Brahmana;* P.B., *Pancavimsa Brahmana;* KB., *Kausikaki Brahmana;* SB., *Satapatha Brahmana;* JB., *Jaiminiya Brahmana;* JUB., *Jaiminiya Upanishad Brahmana;* GB., *Gopatha Brahmana;* AA., *Aitareya Aranyaka;* BrD., *Brhad Devata;* N., Yaska, *Nirukta;* BU., *Brhad Aranyaka Upanishad;* ChU., *Chandogya Upanishad;* KU., *Katha Upanishad;* TP., *Taittiriya Pratisakhya;* Ap., Sr. S., *Apastamba Srauta Sutra;* Mbh., *Mahabharata;* BG., *Bhagavad Gita;* R., *Ramayana;* BP., *Bhagavata Purana;* YS., *Yoga Sutra;* D., *Digha Nikaya;* SP., *Saddharma Pundarika;* SBE., *Sacred Books of the East;* HOS., *Harvard Oriental Series;* JAOS., *Journal of the American Oriental Society;* WZKM.,; Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenländes; VM., Macdonell, *Vedic Mitology.*

Alcuni dei problemi qui discussi sono stati precedentemente sollevati dal Prof. W. Norman Brown, *The Sources and Nature of Purusa in the Purusasukta* (Rg-Veda X.90): JAOS (LI), pp. 108-118, e *Proselyting the Asuras*: JAOS (XXXIX), pp. 100-3.

La presente trattazione è indipendente da Siecke, *Drachenkämpfe*, Lipsia, 1907, e da Scharbau, *Die Idee der Schopfung in der Vedischen Literature*, Stoccarda, 1933.

Si sono sempre osservate le seguenti interpretazioni: *deva*, « Angelo »; *asura*, « Titano »;*ahi*, « Serpente » (anche *sarpa*, « Serpente » o « serpente »); *vrta*, « Drago »; *maya*, « Magia »; *mayin*, « Mago ».

(2) *The Story of Indra and Namuci*: JAOS (XV), p. 143 ss. Io non convengo con Bloomfield che la « schiuma delle acque » usata come arma da Indra necessariamente significhi « piombo ». In SB.XII.7.3.3. il *vajra* di Indra è effettivamente fatto di schiuma delle acque. Oppure possiamo intendere che Indra tagli la testa di Namuci con la schiuma « in sostituzione del *vajra* », seguendo Mahidhara su VS.X.33 e in analogia con PB.XV.5.20 « con una canna in luogo del *vajra* » e con JB.III.266 « filo d'erba nel quale Indra ha infuso il suo *vajra* ». In X.61.8 *phena*=*retas*. Se allora mettiamo in correlazione I.103.7. *vajrena* con II.11.2 *viryena*, e ci ricordiamo che *vijra* non è semplicemente « coraggio » ma anche « seme » (come fu reso da Bühler nella traduzione di Manu I.8), è evidente in che senso, vale a dire per mezzo della « virtù seminale » come *vajra*, Indra decapitò Namuci (e così generò la vita); ciò è confermato da PB.XV.5.20 *isikam vajram* se identifichiamo *isika* con *vetasa*, nell'uso significativo di X.95.4 *snathita vaitasena*, cfr., SB. IX.1.2.22 dove il bambù (*vetasa*) è una specie di « acqua » simbolicamente usata per « spegnere » (*samayati*) l'ardente aspetto interiore di Agni, cioè « per allontanare il suo bruciante male » (*sucam asya papmanam apahanti, ib.* 20), il che è proprio ciò che Indra fa a Namuci.

l'uno ad uccidere l'altro; così in MS. IV. 3. 4 Namuci dice « Che noi due si sia amici », ed Indra risponde « Io non ti ucciderò ». Questa riluttanza da parte degli Angeli ad offendere i Titani, che di fatto fan parte della loro stirpe, ricorre attraverso tutta la letteratura tradizionale; cfr. la simile riluttanza di Mitra ad uccidere Soma, SB. IV. 1. 4. 8, quella di Arjuna in BG. I. 26 e ss., (« Non combatterò »; gli avversari di Arjuna, « antenati, parenti e amici », sono infatti i Titani Vedici), ed ancora quella di Indra in Jataka, testo I pp. 202-3 (in cui « non per amore dell'impero » è l'equivalente di BG. I. 35 « non per la sovranità dei tre mondi », essendo il dominio in questione infatti in entrambi i casi quello che è rovesciato in RV. X. 124. 4, *pary avard rastram*, e che è alla fine conquistato dai Pandava in Mbh.).

Ciononostante Indra trova il modo di uccidere Namuci, evadendo le condizioni con un sotterfugio. La testa mozzata di Namuci « rotola dietro » (*anvavarta*) Indra, rimproverandolo amaramente come « traditore di un amico » e « infido eroe-uccisore dell'innocente » (TB. I. 7. 1. 7-8 e PB. XII. 6, cfr. Mbh. IX. 2436). Indra espia grazie ad un sacrificio (sicuramente una cerimonia Pravargya, in cui la « testa del sacrificio » è simbolicamente riattaccata al tronco) e ad un bagno espiatorio nel fiume Aruna.

Nei resoconti del RV. Indra, « cercando una via ampia per Manu, strappò via (*avartayah*) la testa di Namuci... agitò (*mathayat*) la testa di Namuci, per conoscere la luminosa gemma che ruota » (*asmanam cit svaryam vartamanam*, V. 30. 7-8); questa gemma è il Sole, cfr. V. 47. 3 dove Agni è *prsnir asma*, « gemma variegata », e VII. 104. 19 *pra vartaya divo asmanam*, « fa' ruotare la gemma del Cielo », rivolto ad Indra come uccisore di demoni.

Si può qui prendere nota dell'equivalenza di *vrt* con *math*= « rotazione »; quest'ultima radice è usata in RV. passim con riferimento (*a*) alla iniziale generazione di Agni da Matarisvan (=Vayu, Spiritus) (3), oppure dai sacrificanti durante l'analogo rito, e (*b*) in occasione del rapimento di Soma da parte del Falco (*syena*= Agni, come dimostrato dal Bloomfield, JAOS, 16, p. 11 e ss.). La natura del movimento presente in entrambi i casi è la stessa, va-

(3) Il « Windnatur » di Matarisvan (=Matali) è discusso da Charpentier, *Kleine Beitrage zur indoiranischen Mitologye*, Uppsala, 1911, pp. 68-83; Charpentier conclude (in generale accordo col punto di vista dei commentatori indiani) « *Alles in allen kann ich nicht umhin die Windnatur des Matarisvan-Matali für sekundar in Bezug auf seine Natur als Prometheus und einer der 'Vater' zu halten* ». Matarisvan è Vata-Vayu, il Soffio di Vento, il Vento dell'Aurora (I.122.3 *vasarha... vatah*) che risveglia Agni (*prabodhaya purandhim*, vedi Bloomfield in JAOS (XVIXX), p. 18 s), egli soffia nel fuoco della vita (VI.6.3, dove Agni è *vatajutasah*). Cfr. lo « Spirito » il « Vento » e il « Vento dell'Est » in *Genesi*, I.2 e VIII.1 e in *Esodo*, XIV.2. Riferimenti al vento dell'aurora si possono rintracciare in quasi tutte le natività, cfr., il tedesco medievale « *Do in der Stall kimte überall der kalte Wind herein* ».

a Kunaru e Vrtra (37), rappresenta la controparte di quanto è applicabile al Sole manifestato, Sole, Surya o Savitr, rispettivamente « con un sol piede » e « con le mani dorate » (*ekapad, hiranyahastah,* passim) e ad Agni manifestato, « munito di piedi » o che è innanzitutto « la guida munita di piedi (*padavih*) che conosce la via » (*vidvan pathah puraeta,* V.46.1), « il pastore che non cade mai nel seguire le sue vie » (*gopam anipadyamanam... pathibhis carantam,* I.164.31), ma « senza piedi e senza mani, celando entrambe le sue estremità (*apâd asîrsâ guhamano antâ,* cfr.; X.79.2, *guha siro nihitam rdhag aksi*), quando per primo nacque nel fondamento dell'estensione (*budhne rajasah,* cioè nato come Ahi Budhnya), nella sua matrice, nel nido del Toro » (*asya yonau...vrsabhasya nile,* IV.1.11), cioè *ante principium,* subito prima della sua accensione.

(*continua*)

A. K. Coomaraswamy

(37) In SB.I.7.1.1 il guardiano del soma (cioè il Gandharva, che così spesso inganna il suo compagno Indra, per es. JB.I.125, vedi Bloomfield in JAOS,XXVIII, p. 80 e ss.) è similmente un « arciere senza piedi » (*apad asta*); il Gandharva, in altre parole, è il drago o serpente guardiano dell'Albero della Vita, come in tutte le altre mitologie.

Nelle più lunghe versioni di TS.II.4.12 e V.1 ss. (cfr. KB.XV. 2-3) Visvarupa è figlio di Tvastr, avuto da « una sorella dei Titani », Visvarupa è già stato ucciso, e Tvastr prepara un sacrificio soma, dal quale Indra è escluso. Ma Indra si impadronisce del soma con la forza, come è detto anche in moltissimi altri testi (15). Tvastr gira (*avartayat*) il soma sopra il fuoco sacrificale, dicendo

abhike, IV.16.12), ed ai Titani, in favore di Kutsa che li combatteva, Indra « ruba la ruota solare » (*cakram musaya... suryam,* IV.30.4); cioè egli « fissa » (*ni khidat*) la ruota e « ruba via » (*apadhayi*) la Vita Universale (*visvayu,* cioè Agni) al Grande Nemico (*maho druhah,* IV.28.2); completamente parallelo a ciò è il suo rapimento della Parola (*vacam musayati,* I.130.9), la cui restituzione è richiesta ed eseguita in X.109. In X.23.5 dove Indra «vince» (*jayat*) Il Sole Come ad un gioco d'azzardo, si dice che egli lo vince ai Titani, non che « egli sconfigge il Sole » come è preteso in VM. p. 31.

La grande ribellione di Indra contro il Padre, a causa della quale il regno è rovesciato, avviene principialmente. Tuttavia in RV. per la maggior parte Indra osserva le legittime relazioni di *ksatra* con *brahma,* egli agisce come Defensor Fidei (*vratapa*), il suo coraggio e lealtà ai suoi compagni sono lungi dall'essere disonorevoli; il duplice Indragni mantiene la primordiale coincidenza di potere regale e sacerdotale in una stessa persona. Ma nella letteratura posteriore (BrD. VII.54-58) e specialmente nel Buddismo, le possibilità inerenti al principio del potere temporale sono più ampiamente sviluppate; Indra diviene Mammon.

Naturalmente bisogna rendersi conto che Indra, Lucifero e Satana, non devono esser confusi con il « malvagio » potere delle Tenebre, Morte (*mrtyu, mara*), la Divinità intesa come il « Padre crudele ». L'ampiezza dell'intero universo divide l'uno dall'altro, divide le « tenebre esteriori » dalle Tenebre ab intra, « inaccessibili a tutta l'illuminazione e nascoste da tutta la conoscenza » (Dionysus, *Ep. ad Caium Monach.,* citato da Tommaso, Sum. Theol., II.92.1), ma di cui S. Tommaso dice che son chiamate « Tenebre » a causa della loro incomparabile luminosità, come se fossero una luce *accecante.* Indra, benché uguale a qualsiasi altro Angelo di nascita Titanica, rimane un Angelo anche nel suo orgoglio, essendo come Satana « caduto non in natura, ma in grazia »; mentre il Padre-Drago non fu mai ne mai può essere naturato, è Lui che dalla sua natura natura tutte le cose.

(15) Un altro dei molti *kilbisani* di Indra. In RV.III.48.4 « Quando alla nascita egli sconfisse Tvastr (suo padre), Indra rubò (*amusya*) con la forza preponderante il soma e lo bevve »; in VI.44.22 Indu (Indra, qui come in II.22) « ruba le armi (*ayudhani*) e le arti magiche (*mayah*) del suo padre crudele » (*pitur asivasya* - mostra il contrasto con X.124.2-4, dove Agni, sebbene sceglie Indra ed abbandona il Padre, chiama se stesso crudele, il Padre benevolo); in IV.17.12 « Che importa ad Indra di sua Madre, e che cosa del Padre Progenitore che lo generò? (A lui importa solo) ciò che immediatamente stimola la sua furia » (vale a dire il bere del soma). La violenta rottura della preesistente armonia operata da Indra, e il brutale trattamento riservato ai suoi genitori, come in IV.18, sebbene realmente in conformità con la provvidenza del Padre Supremo (*dhitim pitur... parasya,* X.8.7), divengono una occasione di vergogna; per queste ed altre offese, pur se egli agisce per infallibile necessità e « fa ciò che deve esser fatto », Indra è a volte escluso dal sacrificio, per es. in AB.VII. 28, dove si fa menzione del suo torto verso Brhaspati e anche verso Visvarupa, e, « poiché egli rubò il soma di Tvastr, ancora oggi il potere temporale (*ksatra*) è inibito dal bere il soma ». Agni, d'altro lato è il Redentore (*kilbisasprt,* X.71.10).

« Salute o grande collera, quale nemico di Indra ». Esso nasce alla vita ed è chiamato Vrtra, o perché Tvastr lo « rivolta » nel fuoco, o (più correttamente) perché esso « avviluppa » questi mondi (16). Questo Vrtra, prende possesso demoniaco di Agni e Soma, che così cadono nel potere *asurya*. Indra ed anche Tvastr (così come In RV.I.80.14) sono spaventati. Tvastr fornisce ad Indra la sua saetta (come al solito, per es. RV.I.85.9, ma in VI.44.22 Indù, cioè Indra, come in II.22 « ruba le armi al suo crudele padre, e la sua magia ») e Indra la brandisce per uccidere Vrtra, ma Agni e Soma si lamentano, perché essi sono « in lui ». Indra fa allora rimanere Vrtra a bocca aperta, e Agni e Soma escono dalla sua bocca (17). Cielo e Terra sono generati l'uno con la promessa di luci, l'altro con la promessa di specie (*rupani*) (18). Molto significativo è l'invito rivolto da Indra a Visnu, « Vieni, conquistiamo ciò per cui egli (Vrtra) è questi mondi » (*vo yena ayam idam*), cfr. RV.X.88.9 dove in lui (Agni) gli Angeli consacrano l'intero universo » (*yasmin ajuhavur bhuvanani visva*). In SB.I.6.3 il corso degli eventi è simile: quando il soma è gettato nel fuoco « in quanto era in movimento rotatorio (*vartamanah*), divenne il Drago, ed in quanto era senza piedi (*apad*), divenne il Serpente ». Ogni cosa, Angeli, scienze, gloria, cibo e bellezza è generata da Vrtra, che giace prosciugato dei suoi contenuti come una sacca vuota, « rattrappita e disseccata » (19). Indra è sul fare d'ucciderlo, ma egli dice « non scagliarla, poiché tu sei ora ciò che io (ero prima); dividimi solamente » (20). Indra lo taglia in due (*dvedhanvabhinat*), facendo la lu-

(16) La derivazione di Vrta, come quella di Varuna, da *vr*, -coprire,- -racchiudere-, sembrerebbe preferibile alla derivazione da *vrt*.

(17) In X.90.13-14 sono Agni ed Indra a procedere dalla bocca di Purusa; la testa di Purusa è convertita (*sam avartata*) in Dyauh, qui evidentemente il Sole.

(18) Similmente in PB.XVIII.9.6, il Cielo ottiene da Vrtra le sue luci (*naksatrani*) e la Terra i suoi diversificati fenomeni (*citrani rupani*). *Rupani* a questo proposito noi lo intendiamo come « cose nella loro specie », « opere di distinzione ed ornamento »; cfr. il *pururupa vapumsi* della Terra in RV.III.55.5, *visvarupah pasuvah* in VIII.100.11, *sarvani rupani* in AB.V.23 a proposito della Terra come Regina Serpente, e JB.I.160, cfr. TS.II.4.6, dove la Terra è *citra*. La divisione di Vrtra, di Purusa, di Prajapati è l'atto di creazione che implica la separazione del Cielo e della Terra; per le corrispondenti divisioni di « luci » e « specie », vale a dire della Luce produttrice di immagini e omniforme, e dei fenomeni individuati, vedi il mio *Vedic Doctrine of Exemplarism* nell'opera *James Haughton Woods Memorial Volume*.

(19) Abbiamo fatto notare in *The Darker Side of Dawn* che *apad* diviene una *kenning* per « serpente », e come il significato di *apad* contrasta con *ekapad*, *padavi*, etc.

(20) Il fatto che Vrtra sia « vuotato fuori » corrisponde alla espressione *aricyata* impiegata a proposito di Prajapati quando egli ha riversato fuori le creature, per esempio PB.IV.10.1 *praja asrjata so 'ricyata*; ed anche alle parole di Eckart, « tutto ciò che Egli conosce, tutto ciò che gli è possibile »,

dimora nell'Uno » (*vacobhir ekam santam bahudha kalpayanti*, X.114.5), « chiamando molteplice quello che è solo Uno » (*ekam sad vipra bahudha vadanty agnim...*, I.164.46) cfr. Makha, che «fin quando fu uno, la moltitudine non prevalse » (*ekam santam bahuvo nabhyadhrsnuvan*, TA.V.1.3). Similmente per quanto concerne l'aspetto femminile: « attraverso il sacrificio seguirono l'impronta (*padaviyam = vestigium pedi*) della Parola, la trovarono che si rifugiava entro i Profeti, la portarono alla luce, la divisero distributivamente (*vy adadhuh purutra*), i Sette Cantori la intonarono ovunque in concerto » (X.71.3), ed essa dice di sé, « Gli Angeli mi hanno diviso distributivamente » (*ma deva vy adadhuh purutra* (35), X. 125.3).

E' ugualmente significativo che nel Purusasukta il senso fondamentale non cambierebbe con la sostituzione di « Vrtra » con « Purusa »: qui, X.90.11-14, la questione è posta in termini *brahmodya*, « Quando essi divisero (*vy adadhuh*) la Persona, di quante parti concepirono che dovesse esser fatta? » (*katidha vy akalpayan*), la risposta che segue termina con le parole « Così essi formarono i mondi » (*lokan akalpayan*); una corrispondenza ulteriore risulta evidente dal verso 14, « dalla sua testa fu volto il Cielo (*sirsno dyauh sam avartata*), dai suoi piedi la Terra » (36), dalla quale è tuttavia chiaro che il Purusa ha già assunto un aspetto umano, *ante principium*, o perlomeno lo assume *in principio;* « egli splende sul mondo come Persona » (*purusarupena*, AA.II.2.1.), poiché il Brahman-Yaksa « sceglie la Persona per procedere » (*purusam prapandanaye*, JUB.IV.23.24), il Sacrificio è l'Uomo Eterno, il nostro Signore (*vajño manuh... nah pita*, X.100.5), che è Agni (« Sii tu Manu, genera la stirpe angelica », *manur bhava janaya daivyam janam*, X.53.6), e l'Anno (AB.II.17, SB.X.4.3.1-3, etc.). Il Sacrificio è un eterno *purusa-medha*.

L'espressione « senza piedi e senza mani » (*apad ahastah*), una *kenning* per serpente, riferita ad Ahi-Vrtra in I.32.7, e in III.30.8

(35) *Vy adadhuh* equivale a « limitati ed identificati nella varietà » L'uso di *vad*, *klp* (come anche in *samkalpa*, « nozione », per es. Kena Up. 29-30, dove la nozione di divinità presente contrasta con la cieca visione della deità così come è in se stessa) deve essere compreso in relazione all'intera dottrina Vedica della Creazione attraverso l'assegnazione di nomi, (*namadheya*), (vedi il mio *Vedic Exemplarism*, nell'opera *James Haugton Woods Memorial Volume*, e Scharbau, *Der Idee der Schöpfung in der vedischen Literature*, pp. 123-32).

(36) Come nell'Edda, *Grimnismal*, 40, « Dalla carne di Ymir fu formata la Terra... e il Cielo dal suo cranio » (*ór hausi himinn*). Il resoconto della precedente esistenza del Titano Ymir presente in *Vòluspa*, 3, *Ar vas alda pars ymir bygpi... jörp fannsk aeva ne upphimi gap vas ginnunga, en gras hvergi*, corrisponde esattamente a RV.I.129.1 e 3. Similmente nella leggenda Babilonese, Marduk divide in due Tiamat, il drago-madre degli dèi, e fa il cielo con la parte superiore, etc.

tatarda karna budhanah sukamana ayoh); nell'ultimo passo Ayus è specificatamente Agni (34) (Bloomfield, in JAOS XX,p.180), e noi vi individuiamo il concetto di lui come « aspide sorda » *ante principium*. In alternativa, in I.113.4 è l'Aurora che desta i molteplici mondi, o tutti gli esseri (*ajigar bhuvanani visva*). Dire che Ahi è colpito e svegliato è come dire che il Serpente ctonio è convertito (*samvrt*) o estrovertito (*pravrt*), che le Tenebre sono letteralmente rivoltate (*udvrt*) in Luce. Così *buddha* « svegliato », è anche « illuminato ». E' molto interessante osservare come il concetto originale del serpente risvegliato sia chiaramente conservato nel pensiero Buddhista, vale a dire nell'esegesi dei Commentatori per cui *budh* è « un elevarsi dal sonno di colui che è simile al fango » (*bujjhati kilesa-santana-niddaya utthahati, Atthasalini*, 464, text p. 217).

Asayanam, « colui che giace », è caratteristico della divinità ab intra, e contrasta con l'atto del procedere, che è uno star seduto (*sad*), un alzarsi (*stha*, generalmente con *urdhva*, cfr. il *sthitam padartham jatam* di Sayana), e un movimento (*kar*, da cui Ahi *pañca jana* ci si riferisce talvolta come *carsanayah*). Giacere e dormire, alzarsi e svegliarsi, sono rispettivamente coincidenti. Dal punto di vista *karmakanda* la seconda condizione è senza dubbio superiore, mentre la prima è logicamente antecedente; dal punto di vista *jñanakanda* è vero il contrario, il ben noto proverbio Indiano « Meglio stare in piedi che camminare, meglio sedere che stare in piedi, meglio giacere che star seduti » fornendo un buon esempio di ciò che è conosciuto come « ragionamento inverso » o « procedimento controcorrente ».

Il divino procedere comporta una apparente divisione; *krama* è *dvitva* (TP.XXI.16). Nei testi Vedici sull'uccisione del drago, come quelli già citati ed altri, è di grande rilievo l'enfasi posta sulla scissione o suddivisione del principio ofidiano originariamente indiviso (*aparvam*). Ed è esattamente nello stesso modo, ma evidenziando anche il carattere mentale in senso stretto di quest'atto, che il RV. descrive la suddivisione di Quest'Unica (*tad ekam*, X. 129.2) Molteplicità Integrale (*visvam ekam*, III. 54.8; anche in una caratteristica formula di Plotino), quest'unità della Persona e della Parola (*purusa, vac*), la cui divisione è effettuata col Primo Sacrificio. « E' attraverso le loro espressioni che i vibranti cocreatori (*viprah kavayah*) concepiscono molteplice colui che

(34) La designazione Ayu è qui applicata ad Agni ab intra; il Gandharva Urnayu è interiormente ciò che Visvayu è esteriormente: per la *raison d'etre* di *urna*-qui, vedi, più sopra, la discussione sul simbolismo del « Ragno », e per quella di *-ayu*, « Vita », cfr. Giovanni, I.3-4 « tutte le cose che sono state fatte erano Vita (*vita=ayus*) in Lui », e Col. I.16, « In Lui (Il Figlio) sono state create tutte le cose », cfr. AV.XII.3.47 « un mondo filiale (*kaumara*) è stato generato, un figlio ».

na con quella parte di lui che era inerente al soma, e con l'altra parte Titanica fece il ventre di tutte le creature, per cui gli uomini dicono che « Vrtra è dentro di noi » (21).

In PB.VII.5.20 è Usanas Kavia, « che fu il sacerdote dei Titani » che è persuaso a passare dalla parte degli Angeli, che sono allora sostenuti dal potere spirituale (22), e ciò spiega l'allusione « quando Usanas vi raggiunse », in RV.V.31.8 (23). In JB.I.125, Brhaspati (anche figlio di Tvastr, RV.II.23.17) è il sacerdote degli Angeli, Usanas Kavia dei Titani; la vittoria degli Angeli è assicurata quando questo ultimo è sconfitto. Nella versione PB.VI.chs 7/13, Vrtra si comporta con grande nobiltà, ma accusa Indra dell'uccisione di un Brahmano, poiché egli uccise il suo guru, Visvarupa, qui fratello di Vrtra. I 360 giorni che Indra impiega per tagliare la testa di Vrtra, altro non sono evidentemente che un «An-

che sono naturalmente riferite al suo aspetto finito e presentabile, il Suo « volto », perché non è che un « quarto » del suo essere che « diviene » (*abhavat*, RV.10.90.3-4), « tre quarti rimangono dentro » (*trini padani nihita guha*, AV.II1.2.).

(21) Nella maggior parte dei resoconti appare chiaro che il Drago è ferito gravemente e reso impotente, piuttosto che ucciso; così avviene anche per Prajapati, il Sacrificio, che « sopravvive a questa passione » (*tam va ayusartim atyajivat*, PB.VI.5).

(22) In ogni modo il cibo è il *sine qua non* d'esistenza, essendo *l'annamaya* il supporto di tutta la modalità; donde in X.90.2 è detto che Purusa, come Signore della Vita, « sorge dal cibo », il cibo essendo, come in MU.VI.11, la prima manifestazione dello Spirito, « dal cibo il soffio della vita è modificato ».

Quel « *Vrtra è dentro di noi* » non solo risponde al concetto di un fuoco digestivo o combustione, ma suggerisce un interessante parallelo; poiché è dallo « stomaco » che siamo spinti a prendere « cibo » (come è fatto notare in SB.I.6.3.17), e se lo stomaco viene identificato con il Drago o Serpente, allora possiamo dire che quando l'« uccello » mangia il dolce frutto del fico (*svadu pippalam atti*, I. 164.20 (« il Serpente lo ha tentato », come nella Genesi, « Il Serpente mi ingannò, ed io mangiai », e viceversa si può vedere come il digiuno può considerarsi non un esercizio morale, ma un rito metafisico, ad imitazione dell'altro « uccello » che « non mangia dall'albero », ma semplicemente se ne stà a guardare (*abhi cakasiti, ibidem*). La designazione « cibo » ha naturalmente una applicazione molto ampia, che comprende tutti gli oggetti del desiderio, attraverso la cui acquisizione l'individuale svolge la sua funzione come tale. L'identificazione di Vrtra con il ventre (la somiglianza delle viscere con un serpente è ovvia) corrisponde alla concezione diffusa nella antichità delle « viscere » come sede dei sentimenti,. cioè della volontà, differentemente dal « cuore » in cui risiede la funzione dell'intelletto.

(23) Qui la « persuasione », che persuasione è spesso una seduzione, corrisponde alla « conversione » compiuta altrove con mezzi più violenti; in RV. I. 148, per es., è Agni, .che Matarisvan « afferra e macina » (*mathid yad im vistah*), a divenire il « multiforme sacerdote di tutti gli Angeli » (*hotaram visvapsum visvadevyam*, dove *visvapsum=vaisvaraupyam*). Cfr., Agni come «sacerdote Titano » in VII. 30. 3, il Sole come « Sacerdote Titano degli Angeli » in VIII. 101. 12.

no» eonico, durante il quale il Tempo è come gradualmente dipanato. Si tratta qui di una ripetizione del resoconto TS. in cui Visvarupa è un Brahmano ed Indra contrae la colpa nell'uccisione di un Brahmano, colpa che deve sostenere per un « Anno », cioè fino alla fine di un eone, fino al « Giorno Del Giudizio ».

La versione del sacrificio di Tvastr data in SB.II.2.4.1-8 è di particolare interesse e getta una luce chiarificatrice sul suo significato come atto creativo. Qui il nome di Prajapati rimpiazza quello di Tvastr, cioè il concetto di creazione generativa rimpiazza quello di creazione *per artem*. Prajapati è all'inizio unico, egli desidera propagarsi; egli esala Agni, il fuoco sacrificale, come in vero ci si potrebbe aspettare da lui che è realmente il Drago. La Terra (*prthiviurvara*, similmente calva in RV.VIII.91.5-6) è « spoglia » senza vegetazione. Il Fuoco è un divoratore. Prajapati ha paura: pertanto la sua Onnipotenza (*mahima*) la sua Parola (*vac*), si separano (*apacakrama*); in altre parole ha ora luogo (come in BU. I.4.3, cfr. 17, *atmanam dvedhapatayat*, JUB.I.54, *te vyadravatam*, RV.X.27.23 *krntatrad esam*, etc.) la separazione del Principio Primo, la divisione di Essenza e Natura, Cielo e Terra che erano congiunti (*pariksita, samokasa*, etc. in RV.). Prajapati « cerca di fare una oblazione in se stesso » (*atmann eva ahutim ise*); egli « sfrega » (*udamrsta*, cfr. RV.X.167.4, *stomam... un mrje*, « Io suscitai l'inno ») e strofina le sue mani insieme così forte, che ancora adesso le palme sono senza pelo. Ciò che così ottiene (*viveda* « trovò ») è un'oblazione di « latte » (*payas*), evidentemente l'equivalente del soma nelle versioni TS. citate sopra. Questo « latte » egli getta nel fuoco, e da lì sorgono le piante. Strofina di nuovo ed ottiene un secondo liquido. Egli è in dubbio se fare o no una offerta di quest'altro latte (che corrisponde alla « rimanenza del *soma* » nelle versioni TS.). Ma la sua propria Onnipotenza gli dice chiaramente (*svo mahimabhyuvada*) « Fa' tu l'oblazione » (*juhudhi*). Egli allora getta nuovamente il « latte » nel Fuoco; « e quindi il Sole sorse (*udiyaya*), il Vento crebbe (*prababhuva*), il Fuoco fu rovesciato » (*agnih paran paryavartata*); il Fuoco è così « ricacciato indietro », trattandosi naturalmente del « Fuoco che divora », contro cui tante incantazioni apotropaiche sono impiegate nei Samhita e nei Brahmana). Così Prajapati « propaga se stesso, egli passa al di là del Fuoco, al di là della Morte » (*prajapatih... agnir mrtyor atmanam atrayata*), si noti il parallelo con RV.X.53.8 (*Atra jahama ye asann asevah sivanvayam uttarema*, dove *atra=paran* in SB. citato sopra). Alla fine, questa resurrezione del Dio Morente (cfr. PB.XXV.17.2-3, dove, Prajapati essendo ormai « instupidito dalla vecchiaia », *jirya murah*, in virtù della azione rituale il sacrificio si realizza una volta di più come principio accellerante di tutte le cose, *sarvasya prasavam agacchat*)

rasmayas tatah) sono propri dell'Induttore del Sacrificio (Agni o il Sole) che, come l'ottavo Aditya, « dà impulso a tutte le cose » (*visvam invati*, II.5.2); e, come si è visto essi sono propri anche di Visvarupa.

Un *gatha* sacrificale esposto in KB.XIX.3 si riferisce esplicitamente all'Anno, al Sole, come ad un ragno. Il « Ragno », poi, è Agni e/o il Sole, riguardato come un Titano quando i raggi sono nascosti nel suo ventre, come un Angelo quando egli tesse la tela, ogni filo della quale, per uno che aspiri al gomitolo, segue, lasciatecelo dire, la *via analogiae;* risolvendo il tessuto, egli trova un sentiero che conduce di nuovo alla sua origine. Inutile dire che l'immagine del « Ragno » analizzata sopra, presuppone la ben nota dottrina del Sutratman, come è evidente se si confronta RV.X.168.4 in cui il Sole « è la spirale degli Angeli » (*atma devanam*) con SB. VIII.7.3.10 « il Sole di lassù connette (*samavayate*) questi mondi con un filo (*sutre*) e ciò che è quel filo è il Vento » (*vayuh*), cfr. anche BG.VII.7, « Tutto quest'universo è legato a me come una successione di pietre preziose su un filo » (*protam sutre manigama iva*). E' il caso di aggiungere che il simbolismo della ragnatela, i fili della quale sono raggi di luce, è soltanto una forma particolare del più universale simbolismo del filare e del tessere che è tanto diffusamente impiegato nella forma Vedica ed in altre forme della tradizione universale, cfr. Dante, *Paradiso*, XXX.49-51, « *Luce viva.. di tal velo* (ing. *web*) di *suo fulgor* ».

In IV.19.3 citato sopra sono da mettere in evidenza i termini *abudhyam, susupanam* e, *asayanam*. Tutti presentano una implicazione comune, una traccia della quale può ritrovarsi nel linguaggio corrente, quando si dice che il sole « va a letto » di notte, visto che egli realmente « si corica » nella notte dei tempi. *Abudhya* è innanzitutto « non desto », e secondariamente « stupido », una caratteristica dei giganti ben nota in tutto il folklore; *susupanam* e *asayanam*, « dormiente e disteso » corrispondono alla nozione ugualmente caratteristica del « meditante » (sul tesoro). Il fatto che in I.103.7, Indra « desta l'inerte Serpente con la sua saetta » (*sasantam vajrena abodhayo 'him*) è significativo perché l'esser sveglio (*budh, jagr*) è specifico degli Angeli in RV. passim, e soprattutto di Agni, che è *usarbudh*, « svegliato all'aurora », svegliare essendo la stessa cosa che accendere, cfr. V.1.1, *abodhy agnih samidha... prati... usasam*, e l'esposizione di IV.23.7-8 « Egli colpisce il demonio distruttore privo di Indra » (*druham jighansan dhvarasam anindram*)... La raggiante lode cosmica (33) penetra le orecchie sorde della Vita, svegliandolo (*rtasya sloko badhira*

(33) *Rtasya*, « cosmico », in quanto il Greco Kosmos è precisamente « Ordine ».

quei sette raggi filati innanzi (*atatah*), là è il mio ombelico (*nabhih*, cioè l'ombelico ctonio di Agni, *nabhih prthivyah*, e l'ombelico della perpetuità, *amrtasya nabhih*, passim). L'ultimo passo è da tenere presente in relazione al termine *urnanabhi*, consueta designazione del Ragno nei Brahamana e nelle Upanishad: ad es. BU.II.1.20, dove è detto che tutte le cose procedono dalla propria origine « come un ragno potrebbe ascendere grazie al suo filato (*yathornanabhis tantunoccaret*), come le scintille salgono dal fuoco », e Mundaka Up,I.7, « Proprio come un ragno emana e riassorbe (*srjate ghrnate*, leggi 'riversa e dissecca'), così tutto ciò viene ad esistere da lui che non fluisce fuori » (*aksarat sambhavati iha visvam*). Il Sole, come già abbiamo visto, risplende fuori con sette raggi; oppure questi, in alternativa, sono i co-creatori (*kavayah*), operanti sacrificalmente come cause mediate, che « tessono i loro sette fili per formare la tela » (*sapta tantun vi tantire kavaya otavai*, I.164.5); questi « sette raggi filati fuori » (*sapta*

---

e la Regina Serpente), seguio da « Apriti (*uci chvañkasva*), o Terra, non essergli di impedimento (*ma ni badhathah*), sii atta all'avvento, avvolgilo in una piuma (*abhi...urnahi*, dalla radice *vr*, come in *urna*) come una madre avvolge la sua veste intorno a suo figlio », da cui noi intendiamo il vestirlo con l'abito di luce (*nirnijam, drapim hiranyam*, etc.) che egli indossa quando appare nei mondi; « Apriti » presuppone non « Apriti a ricevere », ma « Apriti per annunciare ». Sarebbe troppo lungo discutere qui la tesi che l'applicazione degli Inni funebri deve essere chiaramente distinta dalla loro enunciazione, che ha a che fare con la nascita piuttosto che con le esequie. Non perché il tema della resurrezione sia un soggetto inadatto per un Requiem, ma al contrario perché il linguaggio degli inni funebri implica il pensiero *Mors Janua Vitae*. Il fatto che in generale gli *yogi* ed i *samnyasi* non sono cremati, ma gettati in acqua o semplicemente seppelliti, è in accordo con la logica più rigorosa, in quanto essi non hanno desiderato una resurrezione, ma di morire ed essere seppelliti nella Divinità.

A *urnamradah* (*barhis*) citato sopra da RV.V.5.4 corrisponde esattamente SB.I.3.37 e BU.VI.4.3, *lomani barhis*. Si può aggiungere che lì non può esservi dubbio sull'identità dell'*urnavantam yonim kulayinam ghrtavantam savitre*, luogo di nascita di Agni in RV. VI.15.16, cfr. AB.I.28 *savitre kulayam... urnastukah*, con il *visvambhara kulaya*, « nido che tutto sostiene » in BU.I.4.7, correttamente sebbene non letteralmente reso da Hume (*Thirteen Principal Upanishads*, p 82) come « sostegno del fuoco », cioè focolare. Ma questa non è (come Hume suppone) l'origine migliore per la similitudine Vedanta « come il fuoco è latente nella legna da ardere o nella brace coperta ; questa similitudine deriva dal ben più noto concetto Vedico espresso in V.11.6 dove gli Angiras trovano Agni « che giace nascosto in ogni ceppo » (*guha hitam... sisriyanam vanevane*, cfr. X.91.2 e parecchi passi simili).

L'immagine del « ragno » è la sicura origine della ben nota *urna*, la macchina della fronte o ciuffo che è una costante *laksana* del Budda come Mahapurisa; la quale *urna*, specialmente nella iconografia giapponese è spesso rappresentata non semplicemente come un neo, ma come fonte di raggianti linee di luce. Il fatto che quest'*urna* è anche, in un certo senso, un « occhio », ed è analoga al terzo occhio di Siva, rivela ancora di più la sua affinità solare, per cui è chiamata « occhio nel mondo » (*cakkhum loke*), cioè l'« Occhio », il Sole, che in RV. passim « contempla tutte le cose » (*visvam abhi caste*).

ha luogo, per chi intende la promessa di una simile rigenerazione, « poiché quando egli muore e lo distendono nel fuoco, egli nasce (di nuovo) dal fuoco (*agner adhijayate*), il fuoco consuma solo il suo corpo » (SB. *loc. cit.* 8); tutto ciò è in pieno accordo con gli assunti degli Inni funebri nel RV., né altra dottrina potrebbe essere più esplicita.

Devono infine sottolinearsi alcuni notevoli tratti comuni in Visvarupa ed Agni, Surya, ed altri aspetti del primario potere di emanazione. In RV.I.146.1 Agni ab intra (*pitror upasthe*) ha come Visvarupa tre teste e sette raggi; in II.5.2 Agni e in VIII.72.16 il Sole hanno ugualmente sette raggi; e « dove sono quei sette raggi, lì risale la mia parentela (*nabhi*, ombelico), Titra Aptya conosce ciò che parla della mia stirpe », I.105.9, cfr. X.64.13; In III.38.4 è come il Sole che Visvarupa si manifesta, « Quando egli (il Sole) giunse allo zenith, tutte le cose adornarono lui che si muove splendendo di luce propria; questa è la potente figura del Toro, del Titano, è l'Omniforme che si colloca al di sopra della sua perpetuità » (*mahat tad vrsno asurasya nama, a visvarupo amrtani tasthau*, cfr. IX.75.2). In VS.V35, Agni è definito come la « luce omniforme » (*jyotir asi visvarûpam*).

5. *Il Cinghiale, Varaha, Emusa*

Il Cinghiale, nella mitologia Puranica un avatara di Visnu che nel principio fa emergere la Terra dalle Acque, è nel RV. una potenza oscura che occulta i mezzi di vita ad Angeli ed uomini, ed è identificato con Visvarupa (X.99.6) e con Vrtra (I.61.6-8, e I.121.11, cfr. I.32 dove Vrtra è anche Vyamsa e il « primo-nato dei serpenti », *prathamajam ahinam*, IV 1.11 dove Agni *jayata prathamah... budhne... apad asirsa guhamano anta*, cioè è Ahi budhnya, e X.90.7 *purusam jatam agratah*).

In due dei testi del RV., Visnu è associato ad Indra nell'uccisione del cinghiale; nel primo, I.61.7, in cui è menzionato il furto al banchetto del soma, *visnu* può essere aggettivale, qualificativo di Indra, nel secondo, VIII.77.10, è esplicitamente Visnu che ne « riporta indietro la carne affumicata ». In generale l'impresa è tipicamente di Indra anche se a favore di Visnu come in TS.II.4.12 citato sopra. In RV. I. 121.11, per es. troviamo « Tu, o Grande (Indra), mettesti con la tua saetta a dormire il Cinghiale, il Drago (*vrtram... varahum*) mentre egli giaceva (*asayamanam*) nei canali d'acqua ». In TS. VI.2.4.2-3 è detto che il cinghiale Emusa è il custode della ricchezza dei Titani, oltre i sette monti, che potrebbero essere distinti dai sette mondi, in conformità col principiale possesso *asurya* di tutte le cose; Indra, incitato da Visnu, penetra le montagne (cfr. RV. VIII.77.6 e 96.2) ed entrambi entrano in possesso del cibo e della ricchezza, cioè, come in RV.VII.5.3, i Titani

son fatti per abbandonare le loro «delizie» (*bhojanani*). In TS. VII. 1.5.1 il Cinghiale, che ora fa sorgere la Terra dalle Acque, è identificato con Prajapati; Prajapati, che è il Sacrificio, è anche collegato con la Morte e con l'Anno in SB.X.IV.3.1-3. La cosa non deve troppo sorprendere; né ci si può meravigliare del ruolo duale giocato dal Cinghiale o Visnu, giacché tutte le apparenti contraddizioni sono conseguenza inevitabile delle operazioni oppositive (*vivrata*), X.23.1, *virupa krtani*, III.38.9, etc.) e della doppia sembianza (*virupa, visurupa*, passim.) della deità che muove in direzioni opposte (*dvivartani*) X.61.20, etc.), si trova al dividersi delle vie (*pantham visarge... tasthau*, X.5.6 = VS.XII.66 *tasthau samare pathinam*), e muta il proprio modo d'essere come vuole (*yathavasam = anu vrata*), dalla sterilità alla produttività (VII.101.3 come in SB.XII.7.2.17).

6. *Ahi-Vrtra*

Gia abbiamo posto in evidenza alcune versioni della storia di Vrtra e, da RV.I.32 e da altri testi, non possono esservi dubbi circa l'identità del Drago Vrtra con Ahi, (24) il Serpente. La decapita-

(24) Ahi corrisponde all'avestico Azhi, .conosciuto anche come Vishapa, « dalla saliva velenosa » ed anche al sumerico Mushussu, il drago dalle sette teste ucciso da Ninurta, più tardi Tiamat diviso in due parti da Marduk,. che fa il Cielo di una delle due parti; « sarebbe sorprendente se tutta questa leggenda Indiana e Iraniana non fosse in definitiva Sumerica » (Langdon, *Semitic Mitology*, p. 130 e fig. 57,. che può ben essere descritta come una rappresentazione di Indra col suo *vajra*, mentre uccide Ahi-Vrtra). Considerazioni simili sono avanzate da Frankfort in *Myts in Sargonid Seals*, Iraq (I) 1934 p. 19, in relazione col suo PL. III, fig. h,. cfr. PL. I, fig. a nella stessa rivista, sulle quali raffigurazioni può dirsi la stessa cosa di quelle di Langdon. E' stato anche fatto notare da Frankfort che le raffigurazioni dei sigilli sumerici precorrono quelle dell'uccisione dell'Idra dalle molte teste da parte di Eracle; si può aggiungere che Zeus è rappresentato nella mitologia greca come un serpente ed un toro, e che il conflitto di Eracle coll'Idra è realmente quello del figlio con il Padre, cfr. Harrison, *Prolegomena to he Study of Greek Religion*, p. 495.

Non v'è possibilità di dubbio sulla corrispondenza tra il Vedico *ahi, sarpa* e *prdaku* e il più tardo *naga;* ciò è evidente oltreché su basi ontologiche (il caratteristico potere dei *naga* di apparire o come « serpenti » o come « uomini » a loro piacimento, l'associazione dei *naga* con Varuna, con l'Occidente e con le acque ed infine il modo in cui i *naga*, spesso con sette teste, sono rappresentati nell'iconografia), anche per la significativa designazione *ahi-naga* riferita al Serpente sconfitto dal Budda nel tempio di Fuoco, in *Mahavagga* I.15.7 (P.T.S. *Vinaya Pitaka*, I.25).

Per quanto riguarda Varuna, l'assimilazione con Ahi-Vrtra è sviluppata nella sezione seguente. Se egli non è esplicitamente designato come serpente in RV, i testi più recenti e l'iconografia sono unanimi nel riconoscere che questa è la sua reale natura. Varuna è un aspide (*prdaku*) in AV. XII.3.57, come i fuimi ab intra, *prdakvah, ibidem* I.27.1; *ibid.*X.4.17, Indra vince en-

gnore della Via » (*adhvapati*) caratteristico di Agni. Il linguaggio di II.11.5 citato sopra è in accordo con i termini usati tipicamente per il Sole nascosto, per es. V.40.6 s. ove, dopo che il Sole è stato sconfitto dal titanico Svarbhanu con l'oscurità, Atri « lo trova, nascosto dalle tenebre ed inattivo » (*gulham suryam tamasa apavratena... avindat*, dove *apavrata = avrata*, « ozioso », una designazione peggiorativa spesso riferita all'aspetto non-Ariano, denota qui il divino « ozio », cioè in altre parole il fatto che il Sole non brilla, ma è coperto, *apivrtam*, come in II.11.5); cfr. I.117.4-5, dove Pebha, bisognoso d'aiuto è assimilato al « cavallo nascosto (*asvam na gulham*)... dormiente nel grembo della Distruzione (*susupvansam na nirrter upasthe*, cfr. I.164.32), mentre il Sole dimora nelle Tenebre » (*suryam na tamasi ksiyantam*, cfr. *tamasi ksesi* rivolto ad Agni, il cui procedere è ostacolato, in X.51.5, e *kseti budhnah* applicato ad Agni in quanto « permanente nel suo fondamento » anche mentre viene alla luce, in III.55.7) (31).

La designazione *aurnavabha*, patronimico o semplicemente forma aggettivale di Urnavabha, « tessitore di tela », cioè « Ragno », è di non poco interesse. In RV.VIII.77.1-2 « gli ostinati e assai famosi Aurnavabha e Ahisuva » sono destinati ad essere sconfitti da Indra, come accade in VIII.32.36, ove *aurnavabham* qualifica *vrtram* come in II.11.18. Nei Brahamana, Urnayu è un Gandharva. In RV.VI.15.16 l'altare, luogo di nascita di Agni, è « un nido consacrato, fatto di morbide piume » (*urnavantam yonim kulayinam ghrtavantam*, dove *urnavantam* può essere considerato sinonimo di *aurnavabham*, e dove c'è anche una allusione alla vulva pubescente, cfr. la preghiera di Apala in VIII.91.5 compiuta in Romasa in I.126.7) (32). Allo stesso modo in I.105.9, « Dove sono

(31) Tutte le associazioni di Agni con la parola *budhna* in RV., implicano il suo *budhnya*, carattere ctonio; la sua origine terrestre nei mondi essendo sempre in rapporto analogico con tale generazione nel campo dell'esistenza divina. Un ulteriore prova della consustanzialità di Agni col Serpente ab intra può essere addotta con l'identificazione di Mitra con il Titano Vamacitra o Vipracitti, il figlio maggiore di Danu e padre di Rahu o Namuci, come rilevato da Pzryluski. *Un Dieu Iranienne dans l'Inde*, in Rocznik Orjentalisttyzny, VII.

In Apuleio è spiegato in che senso il marito di Psiche, altrimenti assimilabile al Pururavas Indiano, è un oracolo di Mileto: « non come individuo di stirpe umana, ma come può esser pensato un Serpente orrendo e feroce, che vola con ali... a lui sono asserviti i fiumi neri e i mortali flutti di dolore, e perfino le tenebre » (versione di Adlington, 1639).

(32) La stessa cosa è implicita in V.5.4 dove il *barhis* o « cosparso » è descritto come « delicato come una piuma » (*urnamradah*), seguito nel verso successivo da « Apritevi, o porte angeliche, atte all'Avvento » (*devir dvaro vi srayadhvam suprayanah*), che è quasi letteralmente parallelo a X.18.10-11 che invoca « giovane Madre Terra, sii delicata come una piuma verso di lui, sii a lui di Guiderdone » (*daksinavate*, Daksina essendo l'Aurora come in I.123.1 e X.107, madre di Agni come in III.58.1, similmente Indrani come in II.11.21,

più parti » (*purutra... vyastah*).In I.61.10 Indra taglia a pezzi l'inaridente Vrtra (*susantam* costituendo praticamente una identificazione con Susna, « Siccità », come anche in VIII.6.14-15); in VIII.6.13 « lo squarcia membro a membro, e guida le Acque al Mare », in I.130.4 « usando la sua saetta (contro Ahi) come un coltello da intaglio », mentre in VIII.7.23 sono i Marut, alleati di Indra, che « lo lacerano membro a membro » (*vi vrtram parvaso yayuh*). Rimangono da notare parecchie corrispondenze e divergenze. La consustanzialità di Agni con Ahi Budhnya è generalmente ammessa (VM.p.73); in I.79.1, Agni è un « serpente furioso » (*ahir dhunir, dhuni*) ricorrendo anche come nome di un Titano in VII.19.4 e X.113.9); AB.III.36, impiegando una terminologia strettamente tecnica, spiega che Ahi Budhnya è invisibilmente (*paroksena*) ciò che Agni Garhapatya è visibilmente (*pratyaksa*), e, infine, VS.V.33, dove Ahi Budhnya e Aja Ekapad, (30) il Sole, sono identificati e viene usato nell'invocazione l'appellativo « Si-

---

X.168.4 dove « lo Spirito degli Angeli si muove secondo il suo volere, così permettendoci di accedere a questo Vento con l'oblazione ») (*atma devanam... yatha- vasam karati... tasmai vataya havisa vidhema*). La dottrina dell'« impotenza della Divinità » è comune alla tradizione Vedica e all'esegesi Cristiana (tipicamente in Eckart), ma richiederebbe una discussione più lunga e completa di quanto si possa far qui.

L'assimilazione della caduta di Vrtra con il taglio e lo sradicamento dell'Albero (cfr. X.89.7) è significativa in rif. alla domanda fatta in *brahmodya*, X.31.7 = X.81.4, « Quale era il legno, quale l'albero da cui essi forgiarono Cielo e Terra? », e alla abituale designazione di Agni e Soma come *vanaspati*.

(30) Riguardo al Sole come Ekapad, « Con un piede », vedi Dumont in JAOS LIII, p. 326 ss. Il Sole è originariamente senza piedi, Varuna gli dà i piedi affinché egli proceda, RV.I.24.8; così Varuna stesso come Sole « con il suo piede risplendente ascende la volta del cielo » (*arcina pada nakam aruhat*), VII.41.8. I piedi del Sole sono i suoi raggi; il suo unico piede che è alternativamente buio e luminoso (Mbh. XII.362.7-8) coincide con l'asse dell'universo (*skambhena vi rodasi ajo na dyam adharayat*), VIII.41.10); il fatto che sia alternativamente buio e luminoso (*asita, sucina*, Mbh. XII.362.7-8) è in accordo con RV.V.62.8 dove il pilastro che Varuna e Mitra ascendono è d'oro all'aurora e di bronzo al tramonto, ciò che essi vendono da sopra quando il pilastro è dorato è il finito (*ditim*), ciò che essi vedono quando il pilastro è bronzeo è l'infinito (*aditim*). Il Sole ha, naturalmente, anche « migliaia di piedi » (*sahasrapadam*, in VII.69.16), cioè un numero indefinito di raggi, ciascuno dei quali è dal punto di vista del corrispondente individuale l'« unico piede » del Sole, ed allo stesso tempo è il pilastro (*skambha* = stauros) o il ponte (*setu* = cinvad, biföst, etc.) che contemporaneamente unisce e divide il Cielo e la Terra, la luce dall'oscurità.

Una ulteriore allusione al Sole come *ekapad* ricorre in VS.XXIII.50, *ekena añgena paryemi*. La concezione deve essere stata un tempo rappresentata in modo visivo; circa la sua sopravvivenza nell'arte popolare sino al tempo attuale vedi le due rappresentazioni del « Palazzo del Sole », riprodotto dagli *alpona drawings*, in A.N. Tagore, *Banglaw Vrata*, Calcutta, n.d. pl. 99, dove, tra l'altro, l'« unico piede » del Sole è sostenuto da una barca oppure e oscillante (*nau* e *prenka* in RV.VII.88.3, cfr. VI.58.3, *prenkha* d'oro in VII. 87.5, *naunagara* in JB.I.125).

zione è riferita in I.52.10 « separò la sua testa » (*abhinac chirah*, cfr., II.11.2 *ava abhinat*, II.20.6 *ava... siro bharad dasasya*, VIII. 6.6 *siro bibheda*), e la cosa è evidente anche in I.32.7, ove può essere intuito il riferimento ad un soffio sulla nuca che è poi seguito da un ulteriore smembramento, se si tiene presente l'equivalenza di *siras* e *sanu* (che indicano la « testa » del recipiente Mahavira rispettivamente in SB.XIV. 1.2. 17 e in AP.Sr.S.XV.2.14). Nei testi da citare, questa suddivisione di un principio originariamente semplice, reclinato e dormiente, deve essere tenuta in particolare considerazione. In IV.19.3 « Tu (Indra) smembrasti (*vi rna*) lui, l'indiviso (*aparvan*) Serpente (*ahim* = *vrtram* nel verso 1), lui l'insaziabile, che era addormentato (*abudhyam*), assopito (*abudhyamanam*), profondamente immerso nel sonno (*susupanam*), che giaceva (*asayanam*) disteso (*viyatam*) presso le sette scarpate » (*sapta prati pravatah*, cfr. *varaham tiro adrim* in I.67.7, *saptanam girinam* in TS.VI.2.4.3). In II.11.5 « Tu, Vincitore (Indra), nella tua virile potenza (*viryena*) hai colpito il Serpente (*ahim* = *vrtram* nel verso 9), il Mago, benchè egli si nascondesse nell'oscurità e si celasse in segreto nelle Acque (*guha hitam guhyam gulham apsv apivrtam mayinam ksiyantam*), lui che aggiogava le Acque e la

---

trambi gli aspidi, maschile e femminile, cioè li purifica, come fa anche con Apala in RV.VIII.91. I testi apotropaici riguardanti Varuna abbondano: per es. RV.X.97.16, dove Varuna è assimilato a Yama, e SB.XII.7.2.17, dove Varuna è « malvagio » (*papman*), essendo lo scopo dell'offerta di convertirlo in Savitr conformemente a RV.VIII.101.3. Gli ultimi tre testi citati sono inscindibilmente collegati. L'Oceano, espressamente dominio di Varuna, è « dimora dei naga » (*naganam alayam*, Mbh I.21.6 e 25.4) e i *naga* sono rappresentati tra gli Angeli della regione occidentale a Barhut (JRAS.1928, p. 392.) Varuna e Sagara sono *nagaraja* nel *Mahavyutpatti;* Varuna-pañcami sostituisce la più usuale espressione Naga-pañcami nel *Nilamata Purana;* in Nepal, un Varuna dai sette cappucci può occupare il centro di un *nagamandala*. Nella cosmologia Buddista Virupaksa, che come reggente dell'Occidente corrisponde a Varuna, è ancora un *nagaraja*. Si dovrebbe notare che *virupa* non può originariamente aver significato « deforme », il che è reso piuttosto, in molto altri casi, dal termine *duskrta; virupa* in RV. comporta sempre una dualità di aspetti, cioè una alternanza di aspetti in qualcosa che è però essenzialmente sempre lo stesso o consustanziale, per es., I.95.1, I.122.2, V.1.4, dove Notte ed Aurora sono *virupa*, « di dissimile aspetto », VII.103 dove similmente sono designate le rane Brahmani, e X.95.16 dove Urvasi dimora tra i mortali « sotto un altro aspetto », *virupa*,. Virupaksa dovrebbe quindi significare « avere occhi dissimili », il che è appropriato per Varuna, i cui « occhi » sono il Sole e la Luna.

La leggenda di Budda tramanda una doppia versione della battaglia di Indra (occasionalmente di Agni o di Brhaspati) con Ahi-Vrtra, che è anche Mrtyu, il principio della Morte: la prima versione è nel Mara Dharsana, dove si può notare come l'uso che Mara fa delle armi sia quello caratteristico di Ahi, che parimenti ricorre al lampo, al tuono e alla grandine (RV.I.32.13), o del Dasa Namuci che « fa delle donne le sue armi » (RV.V.30.9), e si può anche notare che il Budda è abbandonato dagli Angeli timorosi, proprio come Indra in RV. *passim*, per es., IV.18.11, VIII.93.14-15, VIII.96.7 (« indietreg-

luce del Cielo » (*apo dyam tastambhvansam* (25), mentre in molti altri testi *dyu* è equivalente al « Sole »). La successione degli eventi è esplicita in II.19.2-3, ove « Questo possente Indra, facendo a pezzi il Serpente che impediva il flusso delle Acque (*arno vrtam*) (26), spinse il flusso delle Acque fino al mare (della vita), causò la nascita del Sole (*ajanayat suryam*), provvide al bestiame, nel giro di una notte compì il lavoro di giorni », cfr. I.61.10. Parimenti II.11.18, « Tu che dividi Vrtra simile ad un ragno, lui figlio di Dânu (27) (*vrtram dânum aurnavabham*, Vrtra essendo Dânava

---

giando dallo sbuffo di Vrtra, tutti gli Angeli, tuoi compagni, ti hanno lasciato nei guai »), e in AB.III.20 e IV.5; la seconda versione è nella Conversione degli Jatilas (che sono anche Kasyapas, « Tartarughe », cfr., RV.IX.114.2 e AV. *passim* dove Kasyapas è un o il Prajapati, vedi MV.pp. 151-3), in occasione della quale il Buddha passa la notte in un tempio di fuoco, la dimora del Naga Ahi (*ahinagam* in *Mahavagga*, I.15.17), e lo sconfigge, combattendo il fuoco col fuoco (*tejasa tejam*). Nella tradizione Jaina il racconto è conservato nell'episodio dello scontro di Mahavira (un nome che nelle formulazioni Vediche indica Indra) con un avversario senza nome che appare nella forma di un serpente (Hemacandra, *Trisastisalakapurusacaritra*, parva 10, vedi MFA. *Bulletin* n. 197, 1935, pp. 38-9 con la fig. 3 di p. 37); comunque questo serpente è chiamato altrove Samgana, cioè Yama (per una discussione più completa vedi il mio *The Conqueror's Life in Jaina aiting*, in JISA. Il nome di Jina, « Conquistatore », riferito a Mahavira, come quello di Tirthamkara, profuma di fraseologia Vedica. Infatti nella tradizione Indiana non c'è nessun aspetto del potere di emanazione che non sia necessariamente impegnato in principio, in un mortale conflitto con la Morte.

Infine, l'intero problema del carattere Ariano o non-ariano dei *naga, in* certo qual modo non è stato enunciato correttamente, cfr., Vogel, *Indian Serpent Lore*, P. 32, 191,225,226. I serpenti stessi sono per definizione non-Ariani, e divengono Ariani solo per « qualificazione » (*arhana*) e « strisciando avanti » (*atisarpana*, da qui l'imitazione di questo movimento nei riti sacrificali); d'altra parte, la dottrina riguardante i serpenti è una parte integrale ed indispensabile della tradizione Vedica Ariana come lo è di qualsiasi tradizione non-Ariana, per esempio quella Sumerica. La grande importanza che il motivo dell'uccisione del drago assume in tutte le tradizioni può essere facilmente compresa se si pensa che lo smembramento del potere ofidiano corrisponde esattamente all'atto della creazione.

(25) La radice *stabh* è usata qui non nel significato positivo di « sostegno », ma nell'uso di RV.VI.44.22, dove Soma « costringe il misero » (*panim asthabhayat*).

(26) *Vrtam*, dalla radice vr, « occupare », etc., e che certamente sottintende un *vrtram*, come appare evidente in I.52.2 e VIII.12.26, *vrtram nadivrtam*, « il Drago che occupa i fiumi e non li lascerà andare ». Riguardo a ciò, e senza soffermarsi a lungo sull'esegesi Kabbalistica della Genesi, e sulla corrispondenza di Faraone, Mosè, Egiziani e Israeliti rispettivamente con Vrtra-Namuci, Indra, Asura e Ariani, si può far notare il significativo testo di Ezechiele, XXIX,3, « Guarda, io sono contro di te o Faraone, Re dell'Egitto, Grande Drago che giaci in mezzo ai tuoi fiumi, tu che dicesti: « Il mio fiume appartiene a me, io stesso me lo sono preparato ».

(27) I nomi sono confusi. In SB. *loc. cit.*, Danu e Danayu o Danavi accolgono Vrtra, colpito, « come sua madre e suo padre ». Danu non ricorre nel RV. Dânu in II.11.18 è evidentemente patronimico o matronimico, più pro-

anche in RV.I.32.9 e in SB.I.6.3.9), tu rivelasti la Luce alla stirpe Ariana (*apa avrnor jyotir aryaya*), tu affondasti il Dasyu » (28); il verso seguente implica una identificazione di Visvarupa con Vrtra, altrove suo fratello. Il resoconto più completo e forse più interessante è in RV.I.32; qui Indra separa Vyamsa, « il grande Vrtra, primogenito dei Serpenti, come un albero vien tagliato in ceppi, così egli giace emasculato (*vrsno vadhrih*) (29), scisso in

---

babilmente matronimico, dunque Danu o Dânu possono assumersi come nome materno. In I.32.9 Dânu, con *vrtraputra*, deve essere la madre; infatti quando Indra li sprofonda entrambi, « Madre sopra e figlio sotto, lì Dânu giace, come vacca con vitello » (*sahavatsa na dhenuh*), ed è perfettamente plausibile che *dânu* significhi anche « fluido », « umidità » o « bruma », visto che è detto che i flutti si spargono sul corpo colpito di Vrtra. « Vacca con vitello » fa pensare ad Aditi-Vac e Agni (cfr. I.164.72, trattandosi qui naturalmente, dell'Agni che si rifugia nelle Acque (X.51.1 etc.); Dânu è infatti consorte degli Aditya Mitravaruna (*dânunas pati* in I.136.3 e II.41.6) o degli Asvin (*dânunas pati* in VIII.8.16), Ahi è nato dalle Acque (*abja* in VII.34.16), Susna è figlio della bruma (*miho napat*, V.32.4), Agni figlio delle Acque, *passim*, le « lucenti Acque » di V.31.6, le « Acque la cui ricchezza » (*radhasa dânuh*) scorre per Indra in I.54.7. I nomi Dânu e Dânava discussi sopra sono distinti etimologicamente da *dânu e dânava* derivati da *da* « dare », col significato di « generoso ». Tali complessità possono essere comprese solo alla luce luce della dottrina della operazione duale (*vivrata*) che è chiaramente presente attraverso tutto il RV., come pure ogni altro corpo di insegnamento tradizionale.

(28) Nel RV. Arya e Dasa o Dasyu sono sinonimi rispettivamente di Deva ed Manusya o Narya, e di Asura(essendo gli Ariani coloro che attraversano le Acque e diffondono la Luce, asserzione discussa nel mio *RgVeda as Land-nama Bok*. E' solo per analogia che tali termini sono stati riferiti alle società umane; si può incidentalmente far notare la palese illogicità di una discriminazione razziale basata sulla supposta esistenza di un tipo etnico Ariano osservando che noi tutti siamo Ariani per diritto paterno e non-Ariani da parte di Madre, perché il principio femminile, in RV., è sempre asurico; noi siamo figli del giorno e della notte del fuoco e dell'acqua, la nostra vera esistenza deriva da una exogamia e da un incrocio di razze, che comportano una simmetria bilaterale, cfr. la correlazione dell'occhio destro e di quello sinistro con Indra e Indrani in SB.X.5.2 e nelle Upanishad; Eva « la madre di tutti i viventi », è estratta da un fianco di Adamo, cfr. Parsu, la « costola », figlia di Manu (X.86.23), che è la madre dei figli degli uomini (SB. I.8.1.8-11); nello Shah Namah, che il Prof. F. W. Buckler chiama « un epopea della genealogia del regno di Dio sulla terra », la madre è sempre Turanian, e più di una dinastia Indiana fa risalire la sua origine a Nagini; e in fine nell'Edda le consorti degli Aesir sono sempre di origine Wane o giganti.

(29) « Emasculato » è in accordo con le altre descrizioni della deità ab intra come cieca, zoppa ed incapace, e con la designazione del principio femminile ab intra come Vadhrimati: « Ora egli è sterile, ora fecondo, egli prende la forma che vuole » (*starir u tvad bhavati suta u tvad, yathavasam tanvam cakra esah*, RV. VII. 101.3), che da un lato corrisponde ad AV.VI.72.1, come per mezzo della sua Titanica magia il nero (serpente) si estende, assumendo forme (cioè quelle di 'serpente' o quelle di 'uomo') a sua volontà » (*yathasitah prathayate vasan anu vapumsi krnvann asurasya mayaya*), - *asita*, il « nero » (serpente, pelle, o abito), è riferito all'aspetto ab intra di Agni c del Sole, come in AV.XII.3.55 e TS.III.2.2.2.- e dall'altro corrisponde a RV.

11. *Conclusione.*

Crediamo di aver dimostrato al di là di ogni contestazione che Padre e Figlio, Drago ed Eroe Solare, ancorchè in apparente opposizione, sono segretamente in accordo, sono uno e consustanziale. Ciò che si deve considerare dall'esterno e logicamente come una operazione duale di alternanza di sonno e veglia, potenza e atto, è interiormente e realmente la pura e semplice natura di una Suprema Identità (*tad ekam, sadasat*). Quest'Identità di congiunti principi è confermata da simili equazioni quando si affronta il problema sotto l'aspetto femminile, come è stato fatto in *The Darker Side of Dawn*. Nel corso dell'analisi è stato evidenziato che né l'ontologia vedica né le formule in cui la si trasmette sono peculiari del RV., ma possono ugualmente essere riconosciute in tutte le forme extra-indiane dell'« universale ed unanime tradizione ». Allo stesso tempo, sono state evidenziate la consistenza e la continuità della tradizione trasmessa nella letteratura e nell'arte indiana; la tradizione è estesa, più che deformata, nei Poemi epici, Purana e Tantra; il nome « Vyasa », quello dell'« autore » del Mbh., indica invero non un « Compilatore », ma un « Estensore », *vyasatas*, significando « in gran dettaglio », « con prolissità », o « diffusamente ». Per ciò che riguarda l'iconografia si sarebbe potuto dire di più sul significato del tipo Naga, nell'arte indiana e nelle altre, ma questo può essere facilmente dedotto dal lettore stesso; il ben noto motivo dei Naga appaiati ed intrecciati (come si vede sui Nagakals e a Konarak) rappresenta, ad es., la coesistenza dei congiunti principi *ab intra;* quello dell'inimicizia di Phoenix (*garuda*) e Naga riflette l'esteriore opposizione di principi divisi (54). Sono state inoltre fornite indicazioni sul significato di certe note caratteristiche della musica indiana, dell'uso di forme a spirale come « ornamento », e dell'*urna* quale *laksana* del Mahapurusa;

(54) A questo proposito andrebbe richiamata l'attenzione sulla famosa pittura etrusca della Grotta dell'Orco (IV sec. a.C) che rappresenta un « demone » alato con un serpente, o per parlare in termini indiani, un Garuda e Naga. In questa raffigurazione, riprodotta e commentata da Evans, *Palace of Minos*, vol. IV, pp. 188-90, non solo si debbono vedere due teste di serpente che si sollevano dalla testa, simile a quella di un uccello, dell'alata « Fenicie », ma come sottolineato da Evans quel tipo di ali mostra « lo stesso tipo di « ondulazione » delle vipere della minoica Dea (-serpente), e chiaramente raffigura una simile razza viperina ». L'origine ofidiana del potere solare, che allo stesso tempo brandisce il Serpente come diretto « Vendicatore », non potrebbe essere stata meglio espressa in arte. Le due teste di serpente richiamano la forma *prdaku-sanu* di Indra raffigurata nella famosa immagine Mathura trattata in *The Darker Side of Dawn*, nota 25 (abbiamo richiamato l'attenzione sull'equivalenza di *sanu* e *sira*). Sir Arthur Evans suppone in definitiva una origine asiatico-occidentale di questa forma.

7. *Il procedere avviene secondo la rotazione solare.*

Relativamente all'uso di *vrt*, si osservi che il « ruotare » avviene sempre mantenendo la destra, essendo i poteri del buio, come in altre tradizioni, connotati con la sinistra e quelli della luce con la destra. Lo sconfitto Dasyu « sprofonda sulla sinistra di Indra » (RV.II.11.18), « Indra con la mano sinistra afferra i giganti (*vradhatah*, come in X.49.8,X.69.10), con la destra sta a trattenere il proprio agire » (*daksine sam grbhita krtani*).

Come Daksa è virtualmente il braccio destro di Dio, così Daksina è « la signora di destra », vale a dire, nel RV., primariamente l'Aurora, la mucca da latte e la madre di Agni (I.123.1,III. 58.1) e in TS.VI.1.3.6 similmente madre di Indra, e si può facilmente vedere come sia derivato il significato secondario di *daksina*, « onorario sacrificale »; poiché il Primo Sacrificio è sempre un *sattra* attuato dagli officianti per loro proprio interesse, la cui ricompensa è la richezza dell'Alba con le sue vacche numerose. D'altra parte essendo il principio femminile considerato relativamente alla sua origine, proprio come il Cielo è « sopra » e la Terra « sotto », così ugualmente « egli » è a destra ed « ella » a sinistra, come in SB.X.5.2.9, BU.IV.2.2-3, e MU.VII.11, in cui la « persona » nell'occhio destro è Indra e la « persona » nel sinistro è Indrani o Viraj, la ricongiunzione dei quali ha luogo nel « cuore » o ritualmente nel *sadas* velato. Lo stesso sacrificante si muove secondo il sole, « Egli fa un giro a destra (*prasalavyavartayati*), e perciò egli fa ruotare il Sole lassù verso destra, ed inoltre il Sole lassù gira intorno a questi mondi da sinistra a destra » (SB.VII.5.1.37); nello stesso modo la cintura di canapa è attorcigliata secondo il verso del sole, che è il verso « umano », e, se fosse attorcigliata nel verso opposto, sarebbe consacrata ai Padri » (*ibid;* III.2.1.13, cfr. anche I.2.1.12 con la nota di Eggeling).

La nozione di un solo principio che guarda in due opposte direzioni, cioè quello che nell'iconografia è Giano, è estesamente sviluppata in RV., per es. in X.5.6, in cui Agni è posto « al dividersi delle vie » (*pantham visarge*), che è chiaramente la soglia del cancello dei mondi (*lokadvara*). Tra le conseguenze di un tale opposto orientarsi dei mondi della luce e dell'ombra, si noti, ad esem-

pio, « Coloro che vengono da questa parte (*arvanc*), da *essi* son detti andarsene via (*paracah*) », RV.I.164.19, e « quell'incantazione che gli Angeli pronunciano in avanti (*avastat*), i Titani la pronunciano all'indietro » (*parastat*), JB.I.125, analogo al quale è il tirare in opposte direzioni dei Deva e degli Asura all'agitarsi dell'Oceano, e non dovrebbe essere trascurato il fatto che una tale contrapposizione di principi opposti è indispensabile alla creazione. Dal punto di vista *karmakanda* e *ksatriya*, il movimento d'auspicio avviene in avanti in senso rettilineo; ma dal punto di vista *Jnanakanda* e *brahmana*, la direzione d'auspicio è non proprio all'indietro ma in un senso da esplicitarsi e comunque opposto. Inevitabilmente opposto, poiché quando si sono fatti dei passi in avanti in qualche modo questi devono essere ripercorsi, qualsiasi cosa si sia affermata deve anche essere negata, qualunque cosa si sia tolta deve essere restaurata, se mai il Pellegrino voglia raggiungere quell'Uno « che mai veramente sorge né tramonta ». Ad ogni coscienza esteriore si richiede una interiorizzazione, ed è a questo che si allude in tutte le espressioni del tipo *pratyakcetana*, il « pensiero inverso », così definito da Maniprabha in YS.I.29: « Si dice che il pensiero è inverso (*pratyanc*) quando esso ruota (*ancati*) controcorrente (*pratipam*) », il che, come aggiunge Bhoja, « si determina nel caso degli Yogi ». L'immagine « controcorrente », che ricorre anche nel Pali Buddhista *uddhamsota*, « colui che va controcorrente », è per la prima volta, per quanto è a mia conoscenza, impiegato esplicitamente in TS.VII.5.7.4, *pratikula iva va itah svargo lokah*, « Il mondo celeste è controcorrente rispetto a quello di quà », cfr. JB.III.150 e PB.XXV.10.12-18. Come ulteriore esempio di « pensiero inverso », può essere citato BG.II.69, « Ciò che è la notte di tutti gli esseri è per il vero misero (*samnyasi*) il momento del risveglio; quando gli altri esseri sono svegli, è notte per il veggente Muni », cfr. « La luce che è in te è oscurità », e la discussione di *susupanam*, più sopra nel par. 6, ricordando che *susupta*, « Profondo Sonno », è nel *jnanakanda* posto in contrasto con lo « Stato di Veglia » della coscienza, come stato superiore rispetto ad uno inferiore.

E'importante osservare, allo stesso tempo, che la « direzione opposta » non è quella che va all'indietro, ma quella che va in avanti (TS.VII.2.1.3 *pran iva hi suvargah*). Il Pellegrino, sia che percorra il *devayana*, sia che indugi sul *pitryana*, è sempre pensato come colui che segue il cerchio dell'Anno e non gira mai a sinistra per tornare indietro (le incantazioni sono rivolte all'indietro ed i movimenti nella direzione contraria sono fatti solo nella magia « nera »); qualsiasi scivolamento all'indietro (*avasarpana*, in contrasto con *atisarpana*) comporterebbe non la desiderata reintegrazione (*samskarana*) ma una disintegrazione (*vikarana*, *visransana*). Si dovrebbe aggiungere che la circumambulazione del-

rappresenta uno « stile » di notevole antichità e può avere fonti babilonesi (Lachmann, *Musik des Orients*, 1929, p. 9). Troviamo infatti che il pubblico europeo ha ripetutamente rilevato le sequenze ininterrotte, l'assenza di crisi e il finale nella musica indiana: ad es. Keyserling, *Travel Diary*, III.30, « Non è facile tradurre a parole quello che la musica indiana significa... né inizio, né fine; è l'ondulazione e il dolce movimento dell'eternamente fluente corrente della vita », e Fox-Strangways, *Music of Hindustan*, p. 2, « Non sappiamo cosa farne di una musica che è lenta senza essere sentimentale e che suscita passione senza veemenza ». Non molto tempo fa un bambino americano di cinque anni, ascoltando un disco di musica indiana commentò che « Quel tipo di musica gira e rigira, di quà e di là e poi torna indietro ». Tali sono precisamente le qualità formali che erano attribuite dai Brahmana al *saman* vedico.

Se nuovamente la *philosophia perennis* è tornata a noi « a mò di spirale », come spesso viene rappresentato per i gorghi di acque inesauribili, le possibilità dell'essere agitate in vita dai venti nascenti della creazione e dalla luce del Sole che sorge, si può a ragione assumere che spirali e meandri, comunque essi ricorrano nell'arte primitiva (e per primitiva si intende l'arte ideologica di un tempo in cui l'uomo era solito pensare in termini molto più astratti di quanto si è ora abituati a fare), sono i segni ed i simboli di queste acque. Nozioni come quelle di infinità, eternità, ritorno, sicuramente sono alla base non solo del ben noto simbolo del serpente con la coda in bocca, e in questo senso « senza fine », ma anche di tutti quei motivi indiani o comunque antichi di forme di serpente o dragone che si intersecano così da rendere confusi inizio e fine, e dei notissimi disegni di « viluppi » e « nodi » le cui strisce componenti non hanno inizio né fine (53).

(53) Nell'arte cinese è il motivo del *tao ti'ieh* che con o senza corna di bufalo sembra rappresentare una testa di Drago senza fauci (per es. *Eumorfopolos Cat.* I.P1.XX,A,26); ci sono esempi del drago che morde la sua coda (*Relics of Han and pre-Han Dynasties*, Tokio, 1932, P1.LXI, fig. 4, e Pelliot, *Judes Archäiques de Chine*, 1925, P1.XVII), o di catene di draghi similmente disposti (*Eumorfopolos Cat.* I,P1.LI,A,72); e se la forma del drago è ripetutamente raffigurata contro uno sfondo di spirali o meandri, che altro possono rappresentare questi meandri se non le acquose dimore di questi figli della bruma?

Sui draghi cinesi vedi anche de Visser, *The Dragon in China and Japan*, 1913; Werner, *Dictionary of Chinese Mythology*, 1932 s.v. *lung;* Mackenzie, *The Migration of Symbols*, 1928, dove si potrebbero anche notare, a proposito di ciò che è stato sopra detto riguardo al Faraone, numerose raffigurazioni egizie di serpenti che assediano le acque. Sulle spirali e sui draghi vedi ancora Mackenzie, e per l'importanza del problema della spirale nell'arte, cfr. Cook, *The Curves of Life*, 1914.

sentiero cosmico » (*rtasya pantham anv eti sadhu*); I.160.1, in cui il Sole « avanza secondo Legge » (*iyate dharmana*, cfr. in IV. 18.1 « l'antico cammino trovato da tempo », e ciò che sopravvive della stessa concezione e per lo più dello stesso frasario nel racconto Buddhista della natività, D.XIV.1.21 f. in cui a proposito di ciascun dettaglio è ripetuto *ayam ettha dhammata*); IV.18.6, dove i Fiumi della Vita « scorrono cosmicamente ordinati » (*arsanti rtavari*) e IV.19.7, dove queste giovani fanciulle sono « conscie dell'Ordine » (*rtajnah*, cioè conoscono la loro via) (52). In I.113.3 i cammini del Giorno e della Notte sono « senza fine » (*adhva anantah*); in V.47.2 il movimento di Cielo e Terra avviene in « sentieri senza fine » (*anantasah... panthah*); in AV.X.7.42 la trama tessuta da Giorno e Notte « non sarà mai disfatta nè mai avrà fine (*napa vrnjate na gamato antam*, cfr. il « *tal vime, che già mai non si divima* » di Dante (Par., XXIX,36)). Tutto ciò è riassunto nei bei versi di TS.III.2.2. RV. afferma con decisione, e proprio con la voce di Colei che in X.125.5 « pronuncia ciò che vi è di più appropriatamente simile agli Angeli ed agli uomini »: *Sicut erat in principio, est nunc et semper erit, in saecula saeculorum.*

10. *La traccia dell'« infinità » nell'arte.*

A proposito di JUB.I.35, sopra citato abbiamo puntualizzato altrove in qual maniera un tale passo illustra il concetto di arte come imitazione di « forme » celesti, come enunciato ad es. in AB.VI.27. Abbiamo anche ripetutamente mostrato, ed ancora una volta nel paragrafo 6 a proposito di *urna*, che la simbologia e l'iconografia dell'arte indiana possono quasi sempre essere ricollegate alle formulazioni vediche, e che, al di fuori di tali fonti, le stesse non possono essere spiegate ma solo descritte. Ulteriori esempi di ciò possono aversi a proposito del concetto di infinità sopra discusso. Se infatti il canto vedico fosse di un genere quale quello presente nei Brahmana, potremmo a ragione aspettarci di trovarne traccie nella musica indiana dei periodi più tardi. La musica indiana è infatti di una categoria che è stata conservata in Europa soltanto per quel che riguarda il canto Gregoriano che a sua volta

(52) Plotino offre uno straordinario paragone al concetto vedico della Fontana della Vita (*utsa*, etc.) con i suoi inesauribili e sempre fluenti getti di perenne acqua o latte (*utsam duhanto aksitam*, VIII.7.16, *avatam aksitam*, VIII.72.10): « Immagina una sorgente che non ha fonte fuori di sé; dà sé stessa a tutti i fiumi, eppure non è mai esaurita per quanto essi prendono, ma rimane sempre integralmente come è; i fiumi che derivano da essa sono uniti in lei prima di fluire per diverse vie, eppure tutti, in un certo senso, conoscono, prima di percorrerli gli alvei nei quali essi riverseranno i loro corsi » (*Enneadi*, III.8.10).

l'Anno, che rappresenta il pellegrinaggio individuale considerato come se avvenisse su un dato livello di riferimento, un determinato « mondo » (*loka*), può essere considerata da un altro punto di vista, come un movimento verso l'esterno (*pravrtti*), dal centro verso la circonferenza, e viceversa (*nivrtti*), questo movimento seguendo dapprima un corso discendente e poi ascendente, in una continua spirale centrata attorno all'asse dell'universo; i punti in cui la spirale taglia successivi livelli di riferimento, ed in particolare quei piani che rappresentano i « sette mondi », determinano le diverse posizioni che sono occupate da questo principio individuale nel corso della sua trasmigrazione (*paribhramana*) e modificazione (*vrtti*). Il Pellegrino in ogni caso (quando metà cerchio è stato percorso, o quando la spirale è invertita) si muove ora in una nuova ed opposta direzione, « contro-corrente ». Il punto di svolta, così critico nella storia dell'individuo, può riferirsi, nella religione, ad un pentimento, o ancor più significativamente ad una conversione, mentre nella metafisica esso rappresenta la « reversione del potere spirituale », il *brahmana avartah* citato sopra, di cui la assenza di passioni (*vairagya*) è segno. Il pellegrinaggio ha significato per il pellegrino soltanto fin quando egli non raggiunge il suo fine, quando egli « torna a casa » (*astam eti*), luogo in cui nessuno gli chiederà da dove torna né dove andò; il pellegrinaggio inizia con uno scivolamento in avanti (*prasarpana, upodasarpana*, etc.) dai vincoli di Varuna, della Morte, che è coincidente con il sorgere del Sole, la « Luce di coloro che siedono nell'oscurità » (*tamasi harmye*), e con l'ammonimento ai dormienti di alzarsi dai nuovi letti e di camminare; finisce in uno « scivolamento totale » (*atisarpana*) che è una completa liberazione (*atimoksa*) da « tutte le malattie che seguono il corteo nuziale della sposa » (X.85.31). Tale emancipazione è un ritorno a Varuna, alla Morte, non più da prigioniero, ma da amico, e là il Pellegrino ancora una volta vede i suoi « Padre e Madre » (I.24.1), Varuna e Aditi, Cielo e Terra, uniti nel comune nido (X.5.2); Varuna è immortale (RV.I.164.38), « la morte non muore » (SB.X.5.2.3), e Colui che comprende, unificato alla Morte « diviene l'Angelo Unico, e persino la morte abbandona il ricorrente morire e si astiene dal dargli la morte » (BU.I.2.7). Una conoscenza dell'ontologia e della teleologia così formulate, in RV. e successivamente, è indispensabile per qualsiasi interpretazione valida degli stessi testi (*kas tam praveda... so asmin madeta* (AV.IX.1.6), o altrimenti, *yas tan na veda kim rca karisyati* (RV.I. 164.39)).

8. *Gettare la pelle di serpente, o cambiare colore o rivestimento.*

L'affermazione « I Serpenti sono, il che è a dire sono consustanziali con, gli Aditya », i « Soli » o figli di Aditi, già citato da PB., può essere confortata e sottolineata da molti altri testi. In RV.IX.86.44, per es., Soma « come Ahi, striscia innanzi, fuori dalla sua vecchia pelle » (*ahir na jurnam ati sarpati*); in IV.13.4 « tu avanzi con potentissimi destrieri, abbandonando la nera veste (*asitam... vasma,* cfr. *asitah* in AV.VI.72.1), i raggi tremolanti del Sole, non appena egli estende la sua tela (*tantum avavyayan... rasmayah,* in riferimento all'idea di « ragno »), affondano la oscurità come una pelle (*carmeva*) nelle Acque » cfr. VII.63.1; cioè, « quando la libagione dell'uomo mi chiama a rivestirmi di bianco » (*nirnije,* X.49.7), poichè invero Varuna « cambia le nere vesti in altre candide e bianche durante la sua operazione » (*anu vrata,* VIII.41.10, essendo tale operazione rispettivamente interiore, *guhya,* ed esteriore, *avis*), « Agni ora impugna, ora depone la sua arma (*vasim*), come fa il Titano con il suo bianco rivestimento » (VIII.19.23, cfr. X.20.6 *agnim... vasimantam,* « con la spada fiammante »?); in X.63.4 gli Aditya « che guardano l'uomo con occhi perennemente aperti, quali Angeli hanno vinto, hanno ottenuto grazie alla loro qualità (*arhana*) una sublime perennità; guidando carri di luce (*jyotirathah,* in contrasto con le giovani correnti, ancora « senza piedi e senza carro » in X.99.4), possedendo la ancora innocente magia dei serpenti (*ahimaya anagasah,* l'esatto equivalente di *Matteo,* X.16, *prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae*), si sono rivestiti di una veste gloriosa e celeste ». In JB.II.134 « appena Ahi getta la sua pelle, come uno toglierebbe un filo di erba dal proprio fodero, così egli (Indra) è liberato da ogni male » (*yathahir ahi-cchavyai nirmucyeta... eva, sarvasmat papmano nirmucyate*). In PB.XXV.15.4 « Con quella riunione sacrificale, i serpenti conquistarono la Morte; e conquista la morte chi segue lo stesso corso. Pertanto essi si scrollarono di dosso la vecchia pelle, e strisciarono in avanti, abbandonarono la Morte e la conquistarono. I serpenti sono gli Aditya. Colui che segue il medesimo corso, risplenderà con la gloria degli Aditya ». In SB.II.3.1.3 e 6, il Sole, che quando tramonta entra come un embrione (*garbha*) in quel grembo che è Agni (*agnav eva yonau*) (38), ed è nascosto

(38) L'espressione « Il grembo che è Agni », cioè l'Agni che è nascosto, *ab intra,* necessita di una spiegazione. Tale espressione corrisponde a PB. XXV.10.10, dove « questo Mitra versa il suo seme in *Varuna* » (*retan varuno sincati*), SB.II.2.4.5 (vedi p. 41, sopra) dove Agni il consumatore, in assenza di Vac, riceve il seme di Prajapati, che così si riproduce (cfr. AA.II.3.7 dove il seme nell'uomo è proprio del Sole, il sangue nella donna è proprio di Agni, e anche BU.VI.4.3, dove in una interpretazione sacramentale dell'atto

estremità intorno al collo (*samantam... abhiparyakta*), così è l'Infinito Canto » (*anantam sama*). In JUB.I.2, di nuovo, si prescrive che il Gayatra Saman sia cantato « secondo il corso del Vento e delle Acque » (*vayos ca apan canu vartma geyam*), e tale corso, per quanto riguarda il Vento, è quello proveniente « da tutte le direzioni insieme, soffiando così da generare un vortice » (*resmanan janamano nivestamanah*) e per quanto riguarda le acque, « quello che suscita onde battute dal vento e fluenti in gorghi » *ankansi kurvana nivestamana avartan* (50) *srjamanah*), e per quanto li riguarda entrambi, esso è sotto questo aspetto allo stesso tempo il corso principale e l'affluente (cfr. TS.III.2.2), « non in fretta (*paran*), per paura di una perdita » (*ksayad eva bibhyat,* cfr. RV. VIII.7.16, *utsam duhanto aksitam*). Similmente in AB.V.2, « essi procedono in gruppi di tre giorni senza sosta » (*samtatais tryahair avyavachinnair yanti*), e *ibid.* III.44, in cui si formula che l'Agnistoma dovrebbe essere celebrato « senza fretta » ed in accordo con il movimento del Sole, « che mai veramente sorge né tramonta » (*na kadacanastam eti nodeti*), ma soltanto « si inverte » (*viparyasyate,* cfr. PB.VII.10.3, e *a vavrtsva* in RV.IV.1.2), « invero mai tramonta » (*na ha vai nimrokati*) (51), e « colui che comprende ciò (*ya evam veda*) ottiene la fusione con Lui, la somiglianza e l'appartenenza allo stesso mondo » (*sayujyam sarupatam salokyatam*). In RV.I.115.5 lo splendere del Sole, sebbene alternativamente radioso od oscuro, è chiamato « senza fine » (*ananta*).

L'infinita continuità del divino atto dell'essere è enfatizzata, invero attraverso tutto il RV. Per esempio, I.164.51, « Identica ed unica questa Acqua va in sù e in giù come al giorno succede un altro giorno » (*samanam etad udakam uc caity ava cahabhih*); I.123.8, le Aurore, « ognuna come l'altra, oggi, domani, seguono il lungo sentiero di Varuna » (*sadrsir adya sadrsir... svo dirgham sacante varunasya dhama... trimsatam yojanani,* il *trimsad dhama* di X.189.3, tutto il giorno e la notte); I.124.3 « diritta ella segue il

(50) Cfr. RV.X.30.10, *avarvrtatih... dvidharah;* JUB.III.33 dove quando il « soffio si volge in ogni luogo risuonando » (*pranas svarya upary upari vartate*) questo è chiamato il « ri-torno del potere spirituale » (*brahmana avartah*); e il valore attribuito alle « spirali d'auspicio » (*nandyavarta,* etc.) nella iconografia più tarda.

(51) Come in ChU.III.11.3 « Egli veramente né sorge né tramonta, e per colui che comprende ciò, è sempre alto a mezzogiorno: tale è l'interpretazione dell'incantazione » (*na ha va asma udeti na nimlocati sakrd diva haivasmai bhavati, ya etam evam brahmopanisadam veda,* dove *nimlocati* sostituisce il *nimrocati* dei Brahmana, in conformità con un cambiamento usuale (cfr. *jathara* e *jathala* in RV.) e non c'è bisogno della variante *nimumloca* di Böhtlingk o della designazione di Hume di *na nimloca* (*ti*) come « impossibile » (*Thirteen Principal Upanishads,* p. 207). *Nimlocan* (*jaghanarddhah*) ricorre nel senso di « Occidente » in BU.I.1.1, *nimlocani* nel *Visnu Purana* con riferimento al Paradiso Occidentale di Varuna.

lo chiamano Jyotistoma, o 'lode di Luce' metafisicamente... Questo è il modello sacrificale (*yajnakratuh*) senza inizio né fine (*apurvo anaparah*, cfr. il *né prima né poscia* di Dante, Par., XXIX,20); l'Agnistoma è come la ruota di un carro, senza fine (*ananta*) (46), essendo il suo venire innanzi anche il suo procedere oltre (*yatheva prayanam yathodayanam*). A questo riguardo è cantato il verso sacrificale (*yajnagatha*) (47): « Quello che è il suo principio è pure la sua fine (*yad asya purvam aparam tad asya*), quello che di nuovo è la sua fine è pure il suo principio (48); come lo strisciare di un serpente (*aher iva sarpanam*) è quello dello Sakala (49), essi non distinguono quale delle due (estremità) sia l'anteriore » (*na vi jananti yatarat parastat*, cfr. il *senza distinzion nell'esordire* di Dante Par. XXIX,30).

In JUB.I.35 « l'Anno è nel Saman... l'anno è senza fine (*ananta*), le sue due estremità (*antau*) sono Inverno e Primavera; dopo (*anu*) l'uno c'è l'altro come uniti sono i confini di un villaggio, come si incontrano le estremità di una collana, come il serpente giace avvolgendosi attorno alle sue spire (*etad anv ahir bhogan paryahrtya saye*), proprio come una collana è posta estremità con

---

prescindere da qualsiasi comparazione di espressioni, questo dovrebbe essere evidente ad ogni studioso della storia dei simboli, i simboli visivi essendo essenzialmente il linguaggio della metafisica come le parole lo sono della filosofia.

(46) Cfr. RV.V.58.5 e VIII.20.14, « raggi dove nessuno è ultimo nell'ordine ».

(47) L'origine di questo *ghata* è sconosciuta, ma Sayana dice che « è cantato dappertutto ».

(48) Cfr. Boezio, *De Cons.*, I, VI, 6 « E' possibile che tu che conosci l'inizio di tutte le cose (scr. *jatavidya*) non conosca anche la loro fine? »; similmente St. Tommaso, *Sum. Theol.*, I.103.2c; Eckhart, I.224 (ed. Evans) « *In principio* (scr. *agre*) significa all'inizio di tutte le cose. Significa pure la fine di tutte le cose, poichè il primo inizio è a causa dell'ultima fine... cosa è l'ultima fine? E' il mistero della oscurità, dell'Eterna divinità che è sconosciuto (scr. *anirukta*, etc.), mai è stato conosciuto e mai sarà conosciuto »; Jeremias, *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart*, 1930, p. 4, « *Der Abendländer denkt linienhaft in die Ferme, darum mechanisch, areligios, faustisch... Das Morgenland und die Bibel (e si sarebbe potuto aggiungere, l'Edda) denken nicht linienhaft, sondern zeitraumlich, spiralisch, kreislaufig. Das Weltgeschehen geht Spiralen, die sich bis in die Vollendung fortsetzen... Das grossartige Symbol der Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beisst, stelt den Aeon dar* ». La circonferenza di un cerchio è allo stesso tempo « indefinita » e totalmente costituita da punti di inizio e di fine coincidenti.

(49) Sayana dice che Sakala è un « nome di Ahi ». E' improbabile che, come sostiene Keith, questa interpretazione sia « assurda »; è non di meno verosimile che *sakala* designasse anche un particolare rituale « serpentino », del tipo, per es., del Prsthya Sadaha descritto in AB.V.22, dove è lodata la regina Serpente.

dalla notte come sono nascosti gli embrioni, ora quando sorge « Proprio come Ahi, si libera della sua pelle (*yatha ahis tvaco nirmucyeta*), e si libera della notte e del male » (*papmanah*, cfr. AB.V.25, in cui il Sole è chiamato « quell'Angelo che effettivamente ha sconfitto il male »). E tutto questo è simulato nel rituale, quando i sacerdoti che officiano « strisciano » (*srp*, con *pra*, *prati*, *nih*,

---

sessuale, il luogo dell'accensione di Agni è analogicamente *madhyatas tau muskau*); e parimenti concorda con BG.XIV.3, « Il mio grembo (*yoni*) è il Brahma, dentro cui io depongo l'embrione » (*garbham dadhami*, cfr. RV.IX. 74.5, dove « Soma depone l'embrione nel grembo di Aditi », *dadhati garbham aditer upasthe*); questo « Grande Brahma », corrisponde alla « Natura Trascendentale » (*para prakrti*) che è il « grembo di tutte le esistenze » (*etad yonini bhutani sarvani*, BG.VII.5-6), « la qual Natura è mia propria, e quando io ricorro a Lei io rimetto alla sua volontà questo intero corpo di esistenza, privo di volontà autonoma » (*ibidem* IX), cfr. Eckhart, « Dallo amplesso del Padre con la sua propria Natura deriva l'eterno gioco (= *lila*) del Figlio »; o ancora, Mundaka Up.III.1.3 dove l'Altissimo è appellato come « Creatore, Signore e Persona, grembo di Brahma » (*brahma-yoni*), cfr. RV. X.29.14 dove Agni « è nato dal grembo dei Titani » (*asurasya jatharat ajayata*), e SB.VI.1.2.6-9, dove Prajapati è « gravido » (*garbhin*).

In tutto ciò non c'è nulla di strano, anche per la teologia cristiana, ma piuttosto di poco conosciuto: L'Identità Suprema, *tad ekam*, è l'unità di un principio congiunto, e se fosse diversamente la nascita del Figlio non potrebbe essere chiamata una azione vitale (St. Tommaso, *Summa Theol.* I.27.2). Quell'Identità Suprema può essere chiamata con i nomi di ciascuno dei suoi principi congiunti, cioè se ne può parlare come Varuna o Agni (di solito maschile ma nei brani considerati semanticamente femminile) o come Aditi o Viraj (entrambi di solito femminili ma spesso anche maschili), si può in altre parole pensare come femminile o maschile oppure come entrambi allo stesso tempo. Cosa si può dire del Viraj, da cui tutte le cose estraggono la loro caratteristica virtù, « chi conosce la sua dualità progenitrice? » (*mithunatvam*, AV.VIII.9.10), cfr. JUB.I.54, dove i principi congiunti *Saman* e *Rk*, cioè Cielo e Terra, « divengono Viraj », e, solo così nell'unità, « generano » il Sole (*tau virad bhutva prajanayatam*), dopo la cui nascita essi sono di nuovo divisi, il che è anche ripetutamente affermato in RV., per esempio in X.27.23, *krntatrad esam upara udayan*, « alla loro divisione sorse l'ultimo ».

Il fatto che colui che ad un tempo « genera » e « dà alla luce » (noi troviamo nella dottrina cristiana espressioni come « la generazione del Figlio dal Padre ») è un principio congiunto si riferisce alla sua essenza ed alla sua natura, che sono una e la stessa in Lui, cosichè noi parliamo indifferentemente di « essenza divina » e « natura divina »; Egli può anche essere chiamato Madre, così come Padre come nella espressione « Natura naturans, Creatrix, Deus ». La dottrina dell'Eterna Nascita del Figlio non implica semplicemente una madre temporale, ma una eterna maternità in Dio, che è precisamente quella della divina Natura « per mezzo della quale il Padre genera » (St. Tommaso, *Summa Theol*, I.41.5, cfr. Damascio, *de Fid. Orth.* I.18 e Agostino, *De Trinitate*, XIV,9). Il fatto che Dio è così Padre-Madre, o semplicemente « Genitori » (plurale, duale) può essere paragonato con l'uso vedico in cui si parla di « genitori » indifferentemente come « madri » (*matara*) o come « Padri » (*pitara*), il sanscrito avendo il vantaggio di ricorrere a forme grammaticalmente duali che non implicano esattamente ciò che implica una « e », ma piuttosto specifica l'aspetto duale di una singola sostanza, ad. es. Mitravarunau, Indragni, nel primo caso la relazione è quella

etc.) da o verso i *sadas* « Proprio come Ahi si libera della sua pelle, così loro si liberano di tutti i mali ». L'abbandonare la pelle di serpente corrisponde, di conseguenza, all'« abbandonare il vecchio uomo ».

Scrollarsi di dosso la Morte è fuggire da Varuna, cioè dai suoi vincoli. La maggior parte dei problemi riscontrati nella interpretazione di Varuna, come « divinità del Giorno » o « divinità della notte », sono sorti dal non aver rilevato l'osservazione che egli, dall'inizio, è identificato ad entrambe le divinità, ora l'una ora l'altra « a seconda della sua operazione » (*anu vrata,* VIII.41.10), anche se, quando è in contrasto con Mitra, come Titano con Angelo, eterno con mortale, notte con giorno, il non-procedente Varuna è il potere dell'oscurità, il Padre o il Fratello Maggiore *ab intra* (I.164. 38,X.85,17-18 (39),X.132.4, e più esplicitamente TS.II.1.7 e 9). Allo stesso modo Agni, « Varuna alla nascita, Mitra quando acceso dall'ira » (RV.V.3.1), « Varuna come Jatavedas, Mitra come sacerdote e buon amico » (III.5.4), « Tanunapat come embrione di Titano, Lode degli Uomini quando è nato fuori » (III.29.11), è, da un primo punto di vista un potere divoratore dell'uomo e che si ciba di carne, da evitarsi ad ogni costo (X.16.9 etc.), e, da un secondo punto di vista, è messaggero (*duta*) degli Angeli e Amico (*mitra*) e Ospite (*atithi*) dell'uomo, esattamente come il suo equivalente

---

di Figlio-Padre, nel secondo quella di Re-Sacerdote. Non va dimenticato che da un punto di vista indiano il « seme » è consustanziale a colui al quale il seme appartiene, e così il padre *è* l'embrione, ed è rinato *come* figlio, come per esempio in RV.VI.70.3 « Egli nella sua generazione è nato di nuovo, per legge » (*pra prajabhir jayate dharmanas pari*). Bisognerebbe prendere nota di questo a proposito della spesso male interpretata dottrina della reincarnazione e della comune confusione tra reincarnazione e trasmigrazione; il padre come principio individuale *trasmigra,* ed è così rinato in un altro modo d'esistenza, ma come padre è *riprodotto* in suo figlio in quello stesso modo di esistenza in cui la condizione della paternità è stata causata dalla condizione di filiazione. Il padre, che prima o poi trapassa (e questo si riferisce tanto al padre quanto ad ogni principio individuale, perché « Dio viene e va, Dio trapassa » (Eckhart)) è risorto nel Figlio, che, come portando in questo modo di nuovo alla nascita suo Padre, anche perché la filiazione è la causa della paternità, è chiamato suo « Padre del padre ». Resurrezione e trasmigrazione sono dottrine vediche, non così la « reincarnazione » nel supposto senso Buddhista ed in quello teosofico. Anche in BG.II.22 è evidente che l'« abitante del corpo » (*dehi*) che abbandona i suoi corpi inveterati (*sarirani vihaya jirnani,* echeggiato da PB.XXV.15.4 *hitva jirnam tvacam*) si riferisce al principio vivente in tutte le cose piuttosto che ad un qualsiasi principio individuale come tale.

(39) Il fatto che in X.85.18 « colui che regola le stagioni e che è nato di nuovo » (*rtunr anyo vi dadhaj jayate punah*) non può come dice Sayana essere la Luna, ma Agni o il Sole, si può vedere dal confronto con X.72.9, *prajayai mrtyave tvat punar martandam abharat,* con II.38.4 dove Savitr *vi rtunr adardhah,* e con X.2.1 e 3, dove si parla di Agni, *vidvan rtunr rtupate... rtun kalpayati.*

divino ed insieme dello stesso officiante, si insista particolarmente sulla ricongiunzione delle due estremità, ad esempio quelle dell'anno, o l'inizio e la fine del Saman, le cui estremità sono divise nei mondi, come il Cielo dalla Terra o il Sole dalla Luna. In tale connessione i testi rituali sono di altissimo interesse, sia in merito alla dottrina che loro è inerente sia perché, il che è equivalente, forniscono una comprensibile ed autorevole spiegazione del significato dei simboli e del contenuto delle arti tradizionali.

In AB.III.43, ad es., troviamo: « L'Agnistoma è (apparentemente un rito, ma) metafisicamente Agni... Ancora, in quanto essi lo lodano come la Testa (*murdhnam santam*) e come colui che è divenuto Luce (*jyotis*) (45), essendo l'Agnistoma l'elogio di Luce,

---

(45) *Murdhnam santam jyotir bhutam;* in accordo con tutto ciò che è stato già detto riguardo alla trasformazione della testa del serpente in Sole o Cielo, e più esattamente con RV.X.88.6 « Di notte Agni è la Testa dell'Esistenza (*murdha bhuvo bhavati naktam agnih*), quindi al mattino egli è nato come il sole che sorge » (*tatah suryo jayate pratar udyan*); questo testo mette in chiaro che la cosiddetta dottrina Brahmana, che è anche quella di Sayana (su I.103.1), secondo la quale di notte il Sole entra in Agni, non è nuova. Cfr., anche X.8.6 « al Cielo tu(Agni)innalzasti il tuo raggiante Capo ».

Queste dottrine riguardanti la « Testa » sono presenti anche nelle formulazioni gnostiche, cfr. l'inno valentiniano siriaco incluso nel *Panarion* di Epifanio, verso 5, dove si legge « Dalla Testa egli rese testimonianza del Padre », a proposito del quale W. R. Newbold (JAOS.38.15) osserva « la « Testa » è la prima emanazione dell'Abisso, di solito chiamata *Nóus* o *Monoghenés,* ma spesso *Patér* o *Archè*... fu « dalla Testa » che la luce rese testimonianza, poiché essendo essa stessa una emanazione di *Nóus,* che solo conosceva il Padre, derivò da lui tuttociò che trasmise agli Eoni ». Allo stesso modo anche la suddivisione dell'Uno, che abbiamo riconosciuto essere l'atto espiatorio della creazione (il suo proprio sacrificio in cui Egli conduce sé stesso a questa divisione, una sofferta passione in cui è dall'« uomo » che Egli è mentalmente disteso sul Procusteo letto del tempo e dello spazio nella crocifissione cosmica) è dottrina gnostica, per esempio nella « Untitled Apocalypse » (Bruce Codex), « Egli è ciò le cui membra fanno molte miriadi di miriadi di potenze ognuna delle quali deriva da Lui ». Il carattere gnostico della dottrina indiana del sacrificio fu osservato da Eggeling in SBE.XLIII.xvii. Si è spesso riconosciuto che gli insegnamenti di Plotino sono difficilmente distinguibili da quelli delle Upanishad. Quest'ultimo problema è stato troppo spesso trattato (per esempio da Keith, in *Indian Culture,* II 135 ff.) come se le uniche alternative fossero state quelle di un prestito o di una origine indipendente. Non è così, tuttavia, che le somiglianze, spesso dovute alla confluenza di scritture relative a culture largamente separate, sono considerate da coloro che parlano della « Antica Saggezza », una espressione, che, per quanto se ne possa avere abusato, è lungi dall'essere insignificante. La vera spiegazione va trovata nella integrità di quella che è stata chiamata « l'universale ed unanime Tradizione »: « *Die Menschheitsbildung ist ein einheitliches Ganzes, und in den verschiedenen Kulturen findet man die Dialekte der einen Geistessprache* » (Jeremias, *Altorientalischen Geisteskultur,* Vorwort); « Eine grosse Weltlinie der Metaphysik zieht sich durch aller Völker hindurch » (Sauter, *in Arch. für Rechts und Sozialphilosophie,* oct. 1934, p. 9). Anche a

guhamano anta). Evidentemente, *guhamano anta* è equivalente ad *ananta*, « senza fine », « infinito », « eterno », « senza inizio né fine », ed anche al nome del *naga* dalle sette teste, Sesa, « residuo », che costituisce il giaciglio (*sayana*) di Narayana-Visnu poichè quest'ultimo giace supino sul dorso delle Acque primordiali all'alba della creazione, all'inizio di un eone (Mbh.I.36.24, etc.). *Guhamano anta* inoltre comporta una congiunzione di estremità, il contrario della separazione di testa e piedi di Purusa in RV.X. 90.14 (44), con cui la creazione è iniziata; comporta, in altre parole, una connessione di estremità quale è rappresentata dall'antico e ben noto simbolo del serpente con la coda in bocca, o da analoghi motivi intrecciati quali sono rappresentati in arte nella loro forma più semplice dal simbolo ∞ indicante l'infinito in matematica. Non è poi per nulla sorprendente il fatto che nel rituale, il cui significato primo è la simbolica reintegrazione del principio

---

temporale; il *jnanakanda*, teoretico nel senso stretto della parola, quella parte propria del *brahma* o potere spirituale. Nulla ci impedisce di supporre che l'ultima parte originariamente non fu « pubblicata »: infatti non fu « pubblicata » fino a che non vi fu uno sviluppo linguistico. Le ragioni di questa pubblicazione più tarda possono essere connesse alla reazione ksatrya contro il potere spirituale che comportò in primo luogo la richiesta di una uguaglianza intellettuale o persino di una superiorità, e condusse infine ad uno sviluppo eterodosso nel Buddhismo e nel Jainismo.

Per quanto possa essere così, non possiamo aspettarci di trovare in una liturgia anche una esposizione dottrinaria, perché sarebbe fuori luogo. E' vero che la materia è così ampia, e così infallibilmente conforme a sé stessa (« ogni sua parte sembra essere consapevole delle altre e ad essa assimilata », Bloomfield, JAOS.XXIX.288), e, potremmo aggiungere, anche alle dottrine metafisiche tradizionali tramandate da culture diverse da quella indiana, che non è impossibile estrarre dai mantra le dottrine in essi assunte, proprio come sarebbe possibile dedurre la dottrina implicita nei Salmi o negli Inni medioevali latini; questa conformità infatti prova che coloro che composero i mantra, esseri umani o sovraumani, dovettero essere completamente consapevoli di tutte le loro implicazioni, o altrimenti sarebbe come se ci fosse venuta in mente una serie di perfette formule matematiche, e pensassimo che fossero state scritte alla cieca, cioè a dire sotto ispirazione verbale oltrechè teoretica; dal momento che è impossibile supporre che il Veda nella sua forma presente possa avere anticipato, lasciatecelo dire, una conoscenza di carpenteria, questo significa che gli *ipsissima verba* del Veda, distinti dai loro riferimenti dovrebbero essere ritenuti in un certo senso di origine umana e temporale. Non è in riferimento alle parole in cui è riportato che il *sanatana dharma* è eterno; l'« eternità » della tradizione non ha niente a che fare con la possibile « datazione » di una certa scrittura precedente al primo millennio a.C.

(44) Il fatto che in X.90.1 il Purusha, nel principio, è detto possedere mille teste, mille occhi e mille piedi non va preso alla lettera; il senso, piuttosto, è che tutti questi sono latenti in lui, che è omniforme o proteiforme, come in VS.XIII.41, dove l'embrione solare (cioè *ab intra*, « di notte », vedi SB.III.1.3 cit. al paragrafo 8) è detto « l'omniforme immagine di mille » (*sahasrasya pratiman visvarupam*), per il fatto che il sole manifestato possiede « mille piedi » (*sahasrapad*, VIII.69.16).

nordico, Loki, è ora nemico ora alleato dell'Aesir. Nella teologia generale, questi contrastanti aspetti della divinità sono rispettivamente quelli di Pietà e Giustizia; nella metafisica islamica, ad esempio, il Cielo è il riflesso del suo assoluto Amore, l'inferno della sua assoluta Maestà. Qui ci occupiamo dell'ultimo aspetto di Varuna, quello di un Varuna dalla cui giustizia le erbe sono supplicate di salvarci (40): « Liberatemi dalla maledizione, da quella di Varuna, dallo zoppicamento di Yama » (*muncantu ma sapathyad atho varunyad uta, atho yamasya padbisat*, X.97.16, in cui è da notarsi l'assimilazione di Varuna a Yama, e che l'essere « impedito di piede » o « zoppicante », è virtualmente essere « senza piedi », cfr. *padgrbhi*, « Colui che afferra il piede », un demone in X.49. 5) (41).

In X.129.1 si pone il quesito « Che cosa ricoprì? », o « Chi avvolse? », (*kim avarivar*), in riferimento a quando ancora non c'era distinzione tra essere e non essere, vita e morte, giorno e notte; le risposte più evidenti si trovano in VIII.100.7 « era Vrtra che avvolgeva » (*yo vo avavarit vrtrah*), e X.90.1 in cui è la Persona (*purusa*), la cui identità con Ahi-Vrtra è già stata dedotta in altri domini, che « racchiude la terra tutt'intorno e sorpassa il *dasangulam* » (*sa bhumim visvato vrtva aty atisthad dasangulam*, il significato di questa ultima parola non necessita di soffermarcisi); o ancora in TS.II.4.12 « Proprio perché egli racchiuse questi mondi, egli è 'Vrtra' » (*yad iman lokan avrnot tad vrtrasya vrtratvam*); tale derivazione da *vr* è etimologicamente preferibile a quella da *vrt* sebbene da un punto di vista *nairukta*, o ermeneutico, così come semantico (poichè entrambi le operazioni coincidono nel referente), tutte e due le derivazioni sono considerate valide.

In ogni modo, e a parte l'evidente equivalenza funzionale, la comune derivazione di « Varuna » e « Vrtra » da *vr* suggerisce che « quell'Uno » in cui e da cui tutte le cose sono occultate, mentre ancora egli « respira, al tempo stesso senza emettere Vento » (*anid avatam*, X.129.2) deve essere tanto Varuna quanto Vrtra. Che Varuna sia invero egli stesso il « recinto » (*varana*) è chiarito da diversi testi, *varano varayatai* in AV.VI.85.1 e X.3.5, e *varuno varayat*

---

(40) « Le erbe », delle quali Soma è il re, sono qui invocate perché è dal sorso di soma che Indra trae ispirazione e potere per liberare i suoi amici.

(41) Per quanto riguarda la « liberazione da Varuna », andrebbe notato il pensiero inverso (*pratyakcetana*) in VII.86.2, *kada nv antar varune bhuvani*, « Quando verrò finalmente ad essere dentro Varuna? », cioè « morto e seppellito nella Divinità », cfr. VII.88, dove anche Varuna è ad un tempo amato e temuto. E' infatti da Varuna stesso, quando egli mostra il suo volto (Agni VII.88.2), quando egli diviene Savitr (SB.XII.2.7.17) che si è liberati dalla prigionia di Varuna; il padre *come* Figlio è colui che libera dall'ira del Padre.

in TA.VI.9.2; cfr. anche « *vala* » =*vara*, e *varaha*, ancora da *vr*. GB.I.7 riprende le parole di RV.X.90.1 con una lieve variazione; le timide acque scelgono il Brahman come loro re e « visto che egli le circondò, egli fu la loro difesa (*yac ca vrtvatisthans tad varano 'bhavat*), ed essendo un tale « recinto », egli è pure noto, metafisicamente (*paroksena*), come 'Varuna' (*tam va etam varanam santam varuna ity acaksate*) ». Inoltre « al momento della sua separazione dal mare (*samudrad amucyata*), egli divenne 'Mucyu', e questo Mucyu è metafisicamente conosciuto come 'Morte'... Varuna, Mrtyu, da tutte le cui membra, quando egli si sforzò e si agitò (*srantasya taptasya*), fluì tintura come sudore (*raso 'ksarat, so 'ngaraso 'bhavantam*), e quell' *'angarasa'* è metafisicamente conosciuto come 'Angirasas' ». L'ultima parte di questo testo relativamente « tardo » corrisponde esattamente a BU.I.2.2, ma l'esegesi, considerata o no completamente esplicita in RV., è nel complesso corretta. Mucyu è senza dubbio corrispondente al Naga Mucalinda o Mucilinda buddhista, cfr. Mucukunda in Mbh. In ogni caso è impossibile dubitare della identità di Varuna *ab intra* con l'Asura-ptr, Ahi-Vrtra e Mrtyu-Mara, ed ancora con le temute forme di Agni e Rudra (*Noster Deus ignis consumens est* (42)). Né si può negare che Mitra, l'ardente Agni, è il « volto » di Varuna, e Surya ne è l'« occhio ». Il duale Mitravarunau è l'unione di entrambi in ciò che, dal nostro punto di vista appare essere una operazione duale, unità dei contrastanti attività e ozio, produttività e impotenza, pietà e giudizio, durata ed eternità, il *visurupani savrata* di VI.70.3. In tale identità la coppia consustanziale o consanguinea, Mitra e Varuna, l'uno reso manifesto e soggetto all'inveterato, l'altro invisibile ed eterno (I.164.38 e X.85.17-18), sono rispettivamente l'*apara* e il *para* Brahman delle Upanishad, parimenti mortale ed immortale, in alcuna e nessuna somiglianza (BU.II.3) (43).

---

(42) Questa identità o coincidenza fu sostenuta da Bergaigne, ma è stata messa in dubbio da altri, incluso Norman Brown (JAOS, 39.108), che comunque mi informa per corrispondenza di non escludere assolutamente tale possibilità. Infatti è solo se omettiamo la qualificazione *ab intra* dall'asserzione sopra enunciata che « richiede un grande sforzo di volontà identificare due tipi così estremamente differenti nei Veda, come sono Varuna e Vrtra » (Brown, *loc. cit.*). Inoltre andrebbe osservato che, perfino per lo studioso che non professi la religione cristiana, una moderna eredità cristiana e una preoccupazione « moralistica » hanno reso difficile accettare il punto di vista dell'insegnamento più antico, niente affatto sconosciuto perfino nel medioevo in Europa, ché « bene » e « male » hanno un senso valido solo « sotto il sole » e « dentro i mondi », ma nell'Identità suprema sono coincidenti senza opposizione o composizione.

(43) Nel presente articolo i riferimenti sono tratti per quanto possibile dal RV. piuttosto che da fonti « più tarde ». Allo stesso tempo, sono d'accordo con Bloomfield secondo il quale è da abbandonarsi la convinzione

9. *L'infinità di Agni.*

In RV.IV.1.11-12 sopra citato alla fine del paragrafo 6, in una descrizione di Agni come « primo nato nel proprio terreno », *budhne*, cioè come Ahi Budhnya, egli è descritto come « senza piedi né testa, poichè nasconde entrambe le estremità » (*apad asirsa*

« che le allusioni al racconto che possono essere desunte dai vari mantra siano il solo valido materiale per la sua ricostruzione » e come lui sono « sempre più incline a credere che mantra e brahmana siano per minima parte distinti cronologicamente; essi rappresentano due modi di attività letteraria, e due modi di linguaggio letterario, che sono largamente contemporanei... Entrambe le forme sono esistite insieme, per quanto ci risulta, dai tempi più remoti » (JAOS.15.144, cfr. Eggeling in SBE.XII.xxiv, e Edgerton in JAOS.36.197). Non concordo invece con Brown secondo il quale « il materiale più tardo è così soggetto a seguire idee non realmente contenute nel Rigveda » (JAOS.51.108). Anche nelle Upanishad io non vedo lo sviluppo di alcune nuove dottrine, ma semplicemente una certa distinzione nella fraseologia ed una differenza di enfasi. Come, per esempio, riguardo alla identità di Varuna con Brahma: in primo luogo, come osservato da Grassmann, *Wörterbuch*, s.v. *brahman*, « *Die Keime der späteren Sonderung finden sich schon vereinzelt im RV.* » (Una asserzione certamente sbagliata dal punto di vista della moderazione), e in secondo luogo sarebbe molto difficile distinguere la concezione di Mitravarunau, l'ultimo, l'« immortale, fratello uterino del mortale; gli uomini pongono attenzione all'uno e trascurano di porla all'altro » (RV.I.164-38, cfr. X.85.17-18) da quella dei due aspetti del Brahman, *para* ed *apara*, rispettivamente immortale e mortale, simile e dissimile (BU.II.3); in tal caso è il riferimento, ~~e non~~ il nome ad essere significativo, ed in ogni caso la distinzione di brahman da ksatra, come pure la loro coincidenza, esteriormente nel duplice Indragni ed interiormente nella Identità Suprema, sono sufficientemente esplicite.

Naturalmente sarebbe assurdo negare uno sviluppo linguistico delle Upanishad, in comparazione con RV., ma la storia letteraria e la storia della metafisica sono due cose molto differenti, si potrebbe anche dire che la *philosophia perennis* non ha storia, e non può avere una storia, opinione che fu pure di Agostino. Allora come interpretare la frase di Bloomfield « due modi di espressione letteraria (appartenenti a) lo stesso ciclo di pensiero » (*loc. cit.*)? Certamente non i suoi modi « lirici » ed « epico-didattici »; perché RV. è, secondo noi, non più « lirico » di quanto sia in qualsiasi parte « satirico », e se i Brahmana sono in parte didattici (e dovremmo piuttosto descriverli come tecnici ed esegetici), non sono certamente « epici » in alcun senso letterario. I modi dibattuti sono quelli di liturgia da una parte e di insegnamento preparatorio dall'altra: le parti esegetiche dei Brahmana, e le Upanishad in generale, si occupano in primo luogo di *jatavidya*, *bhavavrtta*, o « Genesi », cioè quel tipo di conoscenza che è per eccellenza attribuita al Brahmano e attesa da lui, cioè da quel sacerdote che non prende esso stesso parte attiva nel rito, ma *jatavidyam vadati* (X.71.11), in altre parole da colui che in occasioni particolari, che potrebbero essere i colloqui di brahmani o l'impartire insegnamenti ad un allievo qualificato, dà le risposte a tutte quelle domande che sono poste negli inni *brahmodya*, domande, ad esempio, quali *kim avarivar* in X.129.1.

Diversamente espresso, il *karmakanda*, approvando e partecipando della azione, rappresenta quella parte dei Veda propria del *ksatra* o potere

e come ultima osservazione può esser rilevato che mentre Mahapurusa indossa, in quanto Sole Supremo, l'immagine solare appropriatamente sulle ciglia, Siva, che è il potere *ab intra* indossa la Luna, come è evidente dai suoi ornamenti *naga*.

(*fine*)

A. K. Coomaraswamy

Impaginato e composto con
software opensource e strumenti aperti
(Gnu/Linux, LaTex, Inkscape, Gimp)
per **Libreria Editrice Aseq**
da S. V.

Questo volume è stato stampato da:
Universal Book
Via S. Botticelli, 22
87036 Rende (CS)

CONTRIBUTO PER UNA BIBLIOGRAFIA COMPLETA DELLE OPERE DI A. K. COOMARASWAMY

Ananda Kentisch Coomaraswamy nacque il 22 Agosto del 1877 a Colombo, nell'isola di Ceylon, da madre inglese e padre indù. Morì il 9 Settembre del 1947 a Needham negli Stati Uniti d'America.

Compì i suoi studi in Inghilterra ove, all'Università di Londra, conseguì il dottorato in Geologia. Dal 1903 al 1906 fu direttore dell'Ente Mineralogico di Ceylon; nel 1910-11 lo troviamo a dirigere la Sezione d'Arte all'United Provinces Exibition in Allahbad. Nel 1917 si trasferì negli Stati Uniti, ove rimase sino alla morte.

La sua produzione raccoglie numerosi volumi ed una grande quantità di articoli pubblicati nelle migliori riviste di Studi Orientalistici e di Storia dell'Arte. Questa ultima disciplina fu quella in cui la sua produzione si concentrò maggiormente, ma copiosa fu la sua attività specialmente nel campo degli studi metafisici e di Storia delle Religioni. Contribuì notevolmente, con la sua opera, all'avvicinamento fra l'Oriente e l'Occidente, aprendo prospettive nuove e valorizzando quelle convergenze che erano segno, traccia di una unica visione Metafisica, di una unica realtà dello Spirito, contribuendo così a quell'opera di rettificazione e di recupero del proprio retaggio Tradizionale che è il principale compito di quanti, nel mondo moderno, intendano non dimenticare e non far dimenticare. Abbiamo ritenuto opportuno curare questo contributo per una sua bibliografia affinché i ricercatori del mondo della Tradizione possano avere un ulteriore strumento con cui confrontarsi nelle ricerche e negli studi e da cui attingere nuovi stimoli e considerazioni che possano orientarli nel loro cammino.

Per la stesura di questa bibliografia, oltre che su personali ricerche, ci siamo basati su un precedente ed analogo lavoro apparso nel volume dedicatogli per il suo settantesimo compleanno (1). Purtroppo non ci è stato possibile consultare il volume di S. Durai Raja Singam (2) data la sua irreperibilità. Ci scusiamo quindi per

(1) *Art and Thought*. Edited by K. Bharatha Iyer, Londra, 1947, pp. 255-59. E' da notare che tale bibliografia apparve nel 1945 in Psychiatry, vol. VIII, n. 3 Agosto.

(2) *Homage to Ananda K. Coomaraswamy. A Garland of tributes*. Ed., by S. Durai Raja Singam, Kuala-Lampur, 1948, XII-192; S. Durai Raja Singam, *Gurudev A.K. Coomaraswamy. Our great Ka'a Yogi*, Kuantan, 1947, 10 p.; *Ibidem, Coomaraswamiana a bibliography of Gurudev A.K. Coomaraswamy*, 1949.

ORIENTALIA

VICINO ORIENTE ANTICO

1. Meloni Gerardo, Alcuni Temi Semantici tratti dalle Vesti presso i Semiti
2. Teloni Bruto, Questioni intorno alla Leggenda di Semiramide
3. Minocchi Salvatore, I miti babilonesi e le origini della gnosi
4. Furlani Giuseppe, Cassuto Umberto e Artom Elia S., Israele tra Egitto e Persia
5. Macchioro Vittorio, Monoteismo e Zoroastrismo

MEDIO ORIENTE

1. Paris Gaston, La Leggenda di Saladino
2. Fracassini Umberto, La Religione dei Mandei
3. Pizzi Italo, Poeti Mistici Persiani
4. Agabiti Augusto, Lo Spiritualismo Esoterico dell'Islam
5. Meyerhof Max, L'œuvre médicale de Maimonide
6. Vacca Virginia, Le ambascerie di Maometto ai sovrani secondo Ibn Ishāq e al-Wāqidī
7. Buonaiuti Ernesto, La Prima Coppia Umana nel Sistema Manicheo
8. Gabrieli Francesco, L'opera di Ibn al-Muqaffa'
9. Guidi Michelangelo, Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islām e del dualismo
10. Gabrieli Francesco, Saggio d'una Bibliografia Geografica Arabo-Occidentale
11. Pizzi Italo, Saadi
12. Gabrieli Giuseppe, I due poemi arabi del Mantello in lode di Maometto

INDIA E PAESI HIMALAYANI

1. Formichi Carlo, La preghiera nel Buddismo
2. Pavolini Paolo Emilio, La Novella di Brahmadatta
3. Puini Carlo, Le reliquie del Buddha

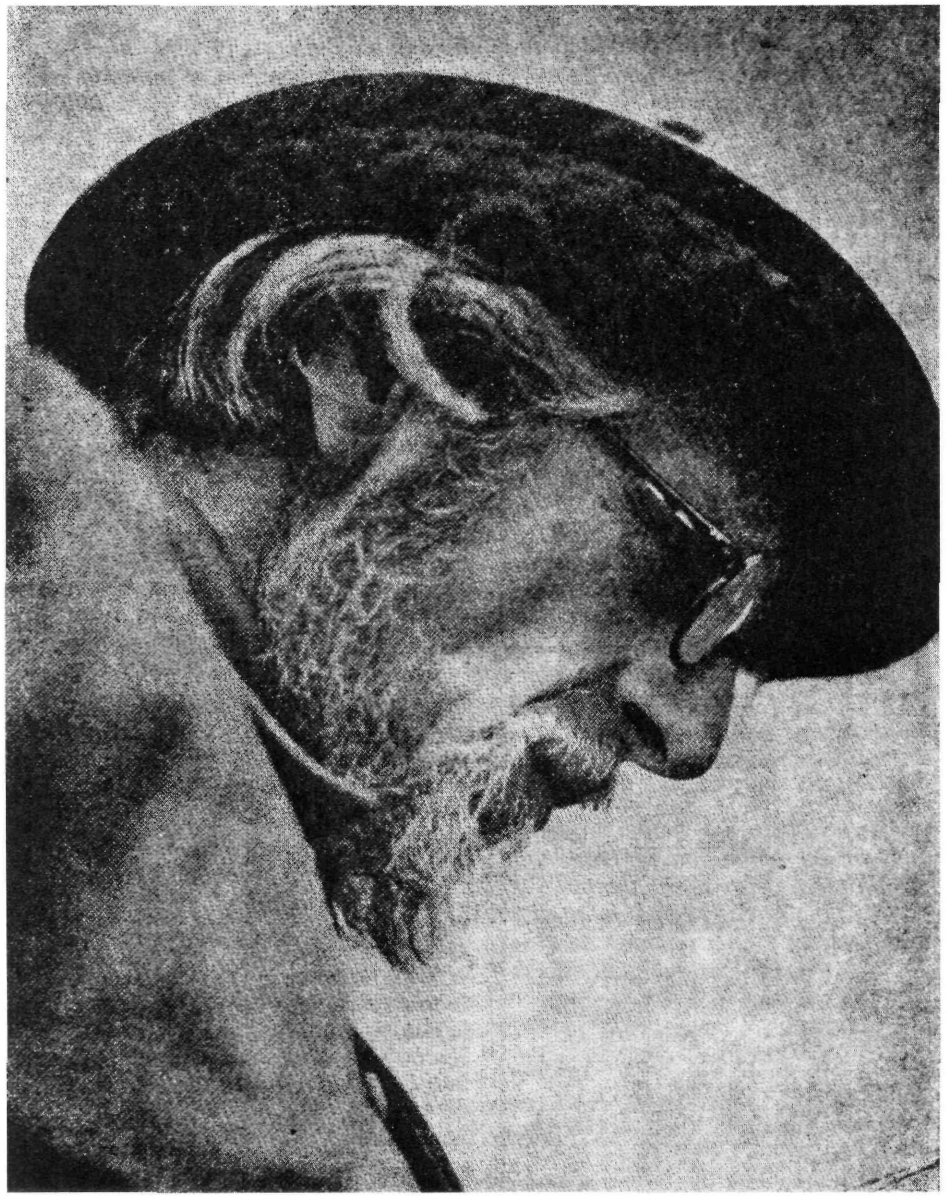
ESTREMO ORIENTE

1. Puini Carlo, Le Origini della Civiltà
2. De Harlez Charles, Fleurs de l'Antique Orient
3. De Harlez Charles, Miscellanées Chinois

le eventuali lacune e le parziali inesattezze, ma questa non ha la pretesa di essere una bibliografia esaustiva: vuol essere un semplice contributo, e come tale essere apprezzato.

Abbiamo ritenuto di maggior praticità raggruppare le opere secondo l'ordine alfabetico più che secondo la data d'edizione.

Marco Pucciarini



A. K. Coomaraswamy

Indice

Angeli e Titani: un saggio sull'Ontologia Vedica.

Contributo per una bibliografia completa delle opere di Ananda K. Coomaraswamy.

Abhasa: Journal of American Oriental School (JAOS), v.LII (1932), pp. 208-212.

Aesthetic of the Sukranitisara nell'opera collettiva *Etudes d'Orientalisme pubblié par le Musée Guimet a la memoire de Raymond Linossier*, Parigi, E. Leroux, 1932, pp. 165-68.

The Aims of Indian Art, Broad Campden, Essex House Press, 1908, 23 p.

Akimcañña: *Self-naughting*: New Indian Antiquary, III (1940), pp. 1-16.

Am I my brother's Keepe? New York, J. Day Co., 1947, 110 p.; ed. inglese con il titolo, *The bugbear of literacy*, Londra, Dobson, 1947, XIV-130 p.; trad. it. a cura di L. Fenoglio, *Sapienza Orientale e Cultura Occidentale*, Milano, Rusconi, 1975, 141 p.

Angel And Titan, an essay in Vedic Ontology: JAOS, LV (1935), pp. 373-419.

Archaic Indian Terracottas: Jahrbericht für Prähistorischer und Ethnographischer Kunst (JPEK), III(1928), pp. 64-76.

Ars sine Scientia nihil: Catholic Art Quarterly, VI (1943), pp. 52-6.

The Arts and Crafts of India and Ceylon, Londra-Edimburgo, Foulis, 1913, XXI-255 p.; trad. fr., *Les Arts et metiers de l'Inde et Ceylon*, Bruxelles, Vernant, 1924, 200 p.; trad. Sp., *Artes y oficios de la India y Ceilán*, Madrid, Aguillar, 194?

Art and Swadeshi, Madras, Ganesh, 1910, 150 p.

The Asian Legacy and American Life, New York, Asia Press, 1945, 30 p.

Asiatic Art, Chicago, New Orient Society of America, 1938, 15 p.

Atmayajña: *self-sacrifice*: Harvard Journal of Asiatic Studies (HJAS), VI (1942), pp. 358-398.

That Beauty is a State: The Burlington Magazine, XXVII (1915), pp. 7-14.

On Being in One's Right Mind: The Review of Religion (RR), VII (1942), pp. 32-40.

Book of Words of Classic East Indian Ragas and Kashmiri Folk Songs, New York, J.B. Pond Lyceum Bureau, 1916, 8 p.

Borrowed plumes: *Urging the retention of native dress and customs in Ceylon*, Kendy, Industrial School, 1905, 7 p.

Boston Museum of Fine Arts, A Bibliographies of Indian Art, Boston, 1925.

Bronzes from Ceylon (*chiefly in the Colombo Museum*), Colombo, Mem. Colombo Museum, Ser. A, I (1914), 31 p.

Buddha and the Gospel of Buddhism, Londra, G. Harrap, 1916, VIII-369 p.

The Budda's cuda Hair, usnisa and Crown: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS), 1928, pp. 815-840.

Burning and multing, being the Suzu-gudaz of Muhammad Riza Nau'i of Khabushan, translated into English by Mizra Y. Dawud and K. Coomaraswamy, Londra, Old Borne Press, 1912, 65 p.

Catalogue of Indian Art, Museum of Fine Arts, Boston, I: *General Introduction and* 2: *Sculpture*, Boston, Museum of Fine Arts, 1922, 145 p.

Catalogue of Indian Art, Boston Museum of Fine Arts, Part IV: *Jaina Paintings and Manuscripts*, Boston, Museum of Fine Arts, 1924.
Catalogue of the Indian Collection in the Museum of fine Arts, Boston, Museum of Fine Arts, Part V: *Rajput Paintings*, Boston, Museum of Fine Arts, 1927, 276 p.

Catalogue of Ancient and Modern Pictures and Sculpture, exibited at the United Provinces Exibition, 1910-1911, 42 p.

Chaya: JAOS, LV (1935), pp. 278-284.
A Chinese Buddhist water Vessel

and its indian prototype: *Artibus* Asiae, III (1929), pp. 122-143.

Chi è Satana e dov'è l'inferno?: *Rivista di Studi Tradizionali* (RST), n. 43, 1975, pp. 107-21; non è citata la fonte della traduzione.

Citra-laksana (*Silparatna*, c. 64), nell'opera: *Sir Ashutosh Mukerjee Memorial Volume*, Patna, 1926-28.
Pour Comprendre l'Art Hindou, Parigi , Bossard, 1926, 176p.

The « conqueror's life » in Jaina painting: *explicitur reductio haec artis ad theologiam*: Calcutta, 1939, 18p.

The Cristian and Oriental, or true, philosopy of Art; a lecture given at Boston College, Newton, Massach., in March 1939, Newport, J. Stens, 1939, 38p.

The Dance of Siva; fourteen Indian Essays, New York, Sunwise Turn Inc., 1918, 139p; trad. Fr. di M. Rolland, *La danse de Çiva*: *quatorze essais sur l'Inde*, Parigi, Rieder et Co., 1922, 253p. Successive ed. del volume in inglese: Londra, 1924; Bombay, 1948, 1952; New Delhi, 1968.

Dandarasa, vamsanartin, and caturasratva: JAOS, XLVIII (1928) pp. 281-283.

The Darker Side of Dawn: Smithsonian Miscellaneous Collection, XCIV (1935), 18p.

The Deeper meaning of the struggle, Broad Campden, Essex House Press, 1907, 26p.

Domestic Handicraft and Culture: *a lecture read before the Association of Teachers of domestic Science*, Broad Campden, Essex House Press, 1910, 35p.

Doña Luisa, The Perilous Bridge of Welfare: HJAS, VIII (1944-45), pp. 196-213.

The « E » at Delphi: RR, V (1941), pp. 153-54.

Early Indian Architecture: *I. Cities and City Gates; II. Bodhigharas*: Eastern Art. II (1930), pp. 208-35; III. *Palaces*: Eastern Art, III (1931), pp. 181-217.

An Early India Buddha head: Bull. of the Detroit Inst. of Arts, VIII (1927), pp. 65-5.

Early Indian Iconography: *I. Indra.* Eastern Art, I (1928), pp. 33-41; II. *Sri-Laksmi*, idem, pp. 174-89.

An Early Passage on Indian Painting: Eastern Art, III (1931).

East and West: Biosophical Review, VIII (1945), pp. 15-8.

Eastern Religion and Western Thought: RR, VI (1942), pp. 129-45.

Eastern Wisdom and Western Knowledge: ISIS, XXXIV (1943), pp. 359-63.

EcKstein: Speculum. A Journal of Medieval Studies, XIV (1939), pp. 66-72.

Education in India: *Encyclopedia of Modern Education*, New York, 1944, s.v.

The Eight Nayikas: Journal of Indian Art, XVI (1914), pp. 100-12.

Eine nue südindische Bronze: Pantheon, VI (1930), pp. 388-400.

Elements of Buddhist iconography, Cambridge, Massach., Harvard University Press, 1935, 95p.

Essay in National Idealism, Colombo, Apothecarie, 1909, IX-206.

Figures of Speech or figures of thought. Collected essays on-the Traditional or « normal » view of Art, Londra, Luzac and Co; 1946, 256p.

For What Heritage and to whom are the English-Speaking Peoples Responsible? Kenyon College, Conferenza, 1946.

On the Fragments from Dinnaga, 377-90. *Some Early Buddhist Reliefs Identified*: JRAS, 1928, pp. 390-98.

Further Reference to Painting in India: Aritbus Asiae, 2/3 (1930-32), pp. 126-29.

Sir Gawain and the Green Knight; Indra and Namuci: Speculum, XIX (1944), pp. 104-25.

Luzac, 1943, 148 p.; trad. It. G. Marchianò, *Come Interpretare un'opera d'Arte*, Milano, Rusconi, 1977, 162 p.

Yasksas, Washington, Smithsonian Institution, Miscellaneous Collection 70 (n. 6), 1928, 43 p.

Yasksas, Part II, Washington, Smithsonian Institute pub. n. 3059, 1931, 84 p.

Some Pali Words: HJAS, IV (1939), pp. 116-90.

Spiritual Autority and Temporal power in the Indian Theory of Governement, New Haven, American Oriental Society, 1942, 87 p.

A study of the Katha Upanisad IV. 1: IHQ, II (1935), pp. 570-84.

Svayamatrnna: janua coeli: Zalmoxis, II (1941), pp. 3-51.

The Symbolism of Archery: Ars Islamica, X (1944), pp. 105-19; trad. It., in Archivio dello Unicorno, II (1976), Milano, Archè, pp. 31-48.

Symbolism of the Dome: IHQ, XIV (1938), pp. 1-56.

Sympton, Diagnosis and regimen: College Art Journal, II (1943), pp. 121-24.

Symplegades. A study of the « dashing rocks » motif in legend and folk-lore, New York, 1946, 26 p.

Tanukrt: Bharata Kaumudi, I (1945), pp. 221-25.

The Tantric Doctrine of Divine Biunity: Ann. Bhandarkar Or. Res. Ist, XIX (1938), pp. 173-83.

The Takink of Toll, Londra, Old Bourne Press, 1915, 8 p.

The Technique and Theory of Indian Painting: Technical Studies, III (1934), pp. 52-89.

Three Poems, Ditchlnig, 1928, 6 p.

Thirty Songs from the Punjab and Kashmir, Londra, a cura dell'Autore, 1913, 76 p.

Time and Eternity, Ascona, 1947, 146 p.

The Transformation of Nature in Art, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1934, 245 p.; trad. It. di G. Marchianò, *La Trasfigurazione della Natura nell'Arte*, Milano, Rusconi, 1976, 194 p.

The Treatise of al-Jazari on automata; leaves from a manuscript of the Kitab fi ma'rifat al-hiyal al handasiya, Boston, 1924, 21 p.

A Trinity of Fortune: Bull. of Museum of Philadelphia University, II (1930), pp. 15-18.

The Tree of Jesse an Indian Parallels or Sources: Art Bulletin, II (1929), pp. 217-220.

Twenty-eight Drawings, New York, Sunvise Turn, 1920.

The Two Painters, Broad Campden, Essex House Press, 1908, 20 p.

Two Leaves from a Seventeenth Century Manuscript of the Rasikapriya: Metropolitan Museum Studies, III (1938), pp. 173-83.

Two Kandyan Brass Boxes, Ceylon, 1906.

Unatiriktau: New Indian Antiquary, VI (1943), pp. 52-6.

Usnisa and Chattra; turban and umbrella, Poona, 1938, 19 p.

The Vedanta and Western Tradition, New York, The American Scolar, VIII (1939), pp. 223-47.

Vedic Exemplarism: HJAS, I (1936), pp. 44-64 e p. 281.

The Vedic Doctrine of Silence: Indian Culture, III (1937), pp. 559-69.

Vedic Monotheism: JIH, XV (1936), pp. 84-92.

Vidyapati: Bangiya padabali; songs of the love of Radha and Krshna, Londra, Old Bourne Press, 1915, 192 p.

Visnudharmottara, Ch. XLI: JAOS, LII (1932), pp. 13-31.

Visvakarma. One Hundred Examples of Indian Sculpture, Londra, Luzac, 1914.

Völupsa: done into English out of the Icelandic of the Elder Edda, Broad Campden, Essex House Press, 1909, 29 p.

What is commen to indian and Chinese Art? s.l., 1932.

What Has India Contributed to Human Welfare?: Athenaum (n. 4588 Supplement), 1915, 7 p.

Why Exibit Works of Art? Londra,

Gradation and Evolution: Isis, XXXV (1944), pp. 15-6.

Handbook to the Exibition of Art and Crafts in connection with the Ceylon Rubber Exhibition, Colombo, 1906, 38p.

Hands and Feet in Indian Art: Burlington Magazine, XXIV (1914), pp. 204-11.

Headless Magicians: and Act of Truth: JAOS, LXIV (1944), pp. 215-17.

Hindi Ragmala Texts: JAOS, XLIII (1933), pp. 396-409.

Hinduism and Buddhism, New York, Philosophical Library, 1943, 86p.; Trad. Fr., di P. Ponsoye, *Hindouisme et Bouddhisme*, Parigi, Gallimard, 1949, 154p.; Trad. It., di U. Zalino, *Induismo e Buddhismo*, Milano, Rusconi, 1973, 173p.

History of Indian and Indonesian Art, Londra, Goldston, 1927, 295p.; Trad. Ted., di A. Götz, *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst*, Lipsia, W. Hier, 1927, 323p.

Horse-riding in the Rg-Veda and Atharvaveda: JAOS, LXII (1942), pp. 139-43.

One Hundred References to Indian Painting: Artibus Asiae, I (1930-32), pp. 41-57.

Kha and other words denoting zero, in connection the Methaphysics of Space: Bull., School Or. Studies, VII (1934), pp. 487-497.

Khwâjâ Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art.: Ars Islamica I (1934), pp. 173-182; trad. It., RST n. 20-21 (1966), pp. 133-48.

The iconography of Dürer's « Knoten » an Leonardo's concatenation: Art Quarterly, Spring 1944.

Indian Architectural Terms: JAOS, XLVIII (1928), pp. 250-75.

Imitation, Expression, an Participation: Journal Esthetics and Art Criticism, III (1945), pp. 62-72.

The Indian Craftsman. With a foreford by C.R. Ashbee, Londra, Probsthain and Co., 1909, X-130p.

Indian Drawings, Londra, India Society and Essex Press, 1910, 3p.

An Indian Enamel: Bull. of Boston Museum of Fine Arts, I (1944), pp. 23-8.

Indian Images with Many Arms: *Burlington Magazine*, XXII (1913), pp. 189-96.

Indian Music: Musical Quarterly, Aprile 1927.

Indian Paintings: Burlington Magazine, XXIII (1914), pp. 50-51.

The Indian Origin of the Buddha images: JAOS, XLVI (1926), pp. 165-70.

Indian Sculpture at Zayton: Ostasiatische Ztf., [N.F.], IX (1933), pp. 5-11.

Indian Stone Sculpture: Bull. of Museum of Fine Arts, Boston, XVII (1919), pp. 57-63.

The influence of Greek on Indian Art, Broad Campden, Essex House Press, 1908, 7p.

The Intellettual operation in Indian Art: JISOA, Giugno 1935.

Intention: American Bookman I (1944), pp. 53-57.

Introduction to indian Art, Madras, Theosophical Pub., House, 1923, XI-141 p.

Introduction to the Art of Eastern Asia, Chicago, Open Court Pub., 1932, 42 p.

Introduction to the study of Indian Music, by E. Clements. Preface by A.K. Coomaraswamy, Londra, 1913.

The invention of the Buddha Figures, s.l. né data 4 p.

The Inverted Tree: Quarterly Journal of the Mythic Society (QJMS), XXIX (1938), pp. 111-49.

An ivory casket from Southern India: Art Bulletin, XXII (1941), pp. 207-12.

Janaka and Yajñavalkya. IHQ, XIII (1937), pp. 261-78.

The Lady of the hare: a study in the healing power of dreams: Psychiatry, VII, 1945.

Lila: JAOS, LXI (1941), pp. 98-101.

The living thoughts of Gotama, the Buddha, Londra, Cassel, 1948, X-224 p.

On the Loatly Bride: Speculum, XX (1945), pp. 391-404.

Loan Exibition of early Indian Sculpture, Paintings and Bronzes, Introduction by A.K. Coomaraswamy, Ney York, E. Painting, 1935.

Il Mare: RST, n. 38, 1973, pp. 16-25; non è citata la fonte.

Mediaeval Aesthetic. I. Djonisius the Pseudo-Aeropagita, and Ulrich Engelberti of Strasburg: Art Bulletin, XVII (1935), pp. 41-47; II, Idem XX (1938), pp. 66-77.

Measure of Fire: O. Inst., C (1941), pp. 386-95.

Mediaeval Sinhalese Art, Broad Campden, Essex House Press, 1908, XVI-340 p.

The Message of the East, Madras, Ganesh, s.d., 50 p.

Les Miniatures orientales de la Collection Goloubew au Museum of Fine Arts de Boston, Ars Asiatica XII (1929), 111 p.

The Miror of Gesture, New York, E. Weyhe, 1935, 81 p.

Mudra, mudda: JAOS XLVIII (1928), pp. 279-81.

The Mystery of Mahadeva: Indian Art and Letters, VI (1932), pp. 10-3.

Myths of the Hindus and Buddhists, London Harrap, 1914, 399 p.; trad. It., *I Miti dell'India e del Buddismo*, Bari, Laterza, 1927, 284 p.

Nagara Painting: Rupam 1929, pp. 37-40.

The Nature of « Folklore » and « Popular Art »: QJMS, XXVII (1933), pp. 1-12; trad. It., RST, n. 26/27 (1968), pp. 44-57.

The Nature of Mediaeval Art, Boston, 1940.

The Nature of Buddhist Art, nell'opera a cura di Rowland e Coomaraswamy, *The Wall Paintings of Indian, Central Asia and Ceylon*, Chicago, 1938, pp. 3-38.

A New approach to the Vedas; an essay in traslation and exgesis, Londra, Luzac, 1933, IX-116.

A Note on the Asvamedha: Archiv. Orientalni, VII (1936), pp. 306-17.

Note on the Katha Upanisad: New Indian Antiquary, I (1938), pp. 45-56; 83-108; 199-213.

Notes on Indian Coins and Symbols: Ostatiatische Ztf., [N.F.], IV (1928), pp. 175-88.

A note on the Stickfast Motif: Journal of American Folklore, LVII (1944), pp. 128-31.

Notes on Jaina Art: Journal of Indian Art and Industry, XVI (1914), pp. 33-8.

Notes on paddy cultivation cerimonies in the Ratnapura District: JRAS, Ceylon Branch, XVIII (1905), pp. 413-28.

Notes sur la sculpture bouddhique, s.l., n.d., 9p.

Notes on Indian Paintings; a contribution to Mughal iconography. I: Artibus Asiae, I (1927), pp. 5-111; Part II, pp. 132-137.

Notices sur l'entité et les noms de Siva, Parigi, van Oest, 1921.

Nirmana-kaya: JRAS, 1938, pp. 81-4.

Nirukta=Hermeneia: RST, n. 10, 1964, pp. 19-30; non è riportata la fonte.

The Old Indian Vina: JAOS, LI (1931), pp. 47-50.

An Open letter to the Kandyan Chiefs, Kandy, l'Autore, 1905, 14 p.

The Oriental view of woman, Broad Campden, Essex House Press, 1918, 23 p.

The Origin of the Buddha Image: Art Bulletin, IX (1927), pp. 287-317.

Ornament: Art Bulletin, XXI (1939), pp. 375-382.

Pali Kannika=Circular roof-plate: JAOS, L (1930), pp. 238-243.

Pantheism, Indian and Platonic. JIH, XVI (1937), pp. 249-52.

Paravrtti=transformation, Regeneration, Anagogy: Lipsia, O. Harrassowitz, 1933, 4 p.

The Parts of a Vina: JAOS, L (1930), pp. 244-53.

Patron and Artist, pre-renaissance and Modern, Norton, Weathon College Press, 1936- 69 p.

Paths that lead to the Some Summit: Some observation on comparative Religion: Motive, Maggio 1944, pp. 29-35.

Two Passages in Dante's Paradiso: Speculum, XI (1936), pp. 327-38.

A Passage in the Uttara-Rama-Carita of Bhavabhuti: JAOS, XLIX (1929), pp. 61.

LA pensée de Gotama le Bouddha, Parigi, Corréa, 1949, 308 p.

Persian Miniature in the Fogg Museum of Art: Art Bulletin, XXV (1943), p. 381 e ss.

The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art: Zalmoxis, I (1939), pp. 20-49.

Picture Showmen: Indian Historical Quarterly, V (1929), pp. 182-87.

The Pilgrim's Way: J. Bihar and Orissa Res. Soc., XXIII (1937), pp. 452-71.

Play and Seriousness: Journal of Philosophy, XXXIX (1942), pp. 550-2; Trad. It. RST, n. 36, 1972, pp. 23-6.

Portfolio of Indian Art: Boston, 1923.

Prana-citi: JRAS, 1943, pp. 105-9.

Prayers and Epigrams, New York, 1918.

Primitive Mentality: QJMS, XXXI (1940), pp. 69-91; Trad. It., RST, n. 13, 1964, pp. 182-208.

Rajput Painting: being an account of the Hindu Paintings of Rajastan and the Panjabs Himalayas from the sixteenth to the nineteenth century described in their relation to contemporaney thought with text in translation, Londra, Oxford University Press, 1913, 83 p.

The Rape of a Nagi: an Indian Gupta Seal: Bull. of Boston Museum of Fine Arts, XXXV (1937), pp. 38-41.

Recollection, India and Platonic, and on the one and only Transmigrant, JAOS, 1944, pp. 1-80.

The reinterpretation of Buddhism: New Indian Antiquary, II (1939), pp. 575-90.

A Relief of Persepolis, Bull of Boston Museum of Fine Arts, XXXI (1933), pp. 21-5.

The Religious Basis of the forms of Indian Society, New York Orientalia, 1946, 51 p.

The Rg Veda as land-náma-bók, Londra, Luzac, 1935, VII-39 p.

Rgveda X.90.1: *aty atisthad dasangulam*: JAOS, 1946.

A Royal Gesture; and some other motifs, nell'opera collettiva, *Feesbundel K. Batav. Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 150 *Jarig Bestaan* 1778-1928, Wetevreden, G. Kolff and Co., 1929, pp. 57-61.

Reactions to Art in India: JAOS, LII (1932), pp. 213-220.

Samvega, «Aesthetic Shock»: HJAS, VII (1942-43), pp. 174-79.

Sati: a vindication of the Hindu woman: Sociological Review, VI (1913), pp. 117-35.

La Sculpture de Bodhgaya, Parigi, Editions d'Art et d'histoire, 1935, 72 p.

Sculpture civaites: Parigi, van Oest, 1921, 31 p.

Selected Examples of Indian Art, Broad Campden, Essex House Press, 1910, VII-19 p.

The Shadow-Play in Ceylon: JRAS, 1930, p. 627.

Sinhalese Earthenwere: Spolia Zeylanica, IV (1900), pp. 135-41.

Some Ancient Elements in Indian decorative Art: Ostasiatische Ztf., II (1913), pp. 383-92.